

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

فائدة قد جرت عادة الأصوليين بتعريف أصول الفقه بجعله معنييه الإضافي والعلمي والوجه في الثاني ظاهر
لأن المقصد بالبيان وأما الأول فالفائدة فيه إما إظهار المناسبة المصححة للنقل أو التنبيه على توافق المعنيين في
المصداق وصحة إرادة كل منهما من اللفظ لانتفاء الهجر وتعريفه الإضافي بمعرفة المضاف والمضاف إليه والإضافة و
هي هنا لامية كما هو الغالب فيها إذ ليس الفقه عين الأصول ولا ظرفا لها على الحقيقة فلا تكون بيانية ولا ظرفية و
الأصول جمع أصل وهو لغة ما يبتني عليه الشيء كما قالوه وإليه يرجع ما في القاموس من أنه أسفل الشيء وفي الاصطلاح
يأتي لمعان منها الدليل يقال الأصل في المسألة الكتاب والسنة أي الدليل فيها ذلك وهو بالمعنى الأول يصدق على اللغة
والنحو والرجال وغيرها من مباني الفقه بخلاف الثاني فإن معناه أدلة الفقه وهو منطبق على المعنى العلمي إن أريد
به العلم بالأدلة الإجمالية وأدخل فيها العلم بحال المفتي والمستفتي لتعلقه بها في الجملة وكذا لو خرج عن ذلك الحد
وجعل البحث عنه في الأصول على سبيل الاستطراد كما ينبئ عنه تركه في بعض الحدود وأما الفقه فهو في اللغة بمعنى الفهم
أو جودة الفهم كما ينبئ عنه قول بعضهم إنه الذكاء والفطانة وفي اصطلاح المتشرعة هو العلم بالأحكام الشرعية
الفرعية عن أدلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق فإنه المعروف منه في اللغة والمتبادر من إطلاقه في العرف
لا خصوص اليقين ولا مطلق الإدراك الشامل له وللتصديق والأيهم المجتهد والمقلد والحاكم والمنزه ويدل المسلم
والكافر فإن المقصود تحصيل الكل وليس منها بالضرورة ويمكن الحمل على الإدراك الشرعي وإخراج التصور عنه بالأدلة
فإن الدليل هو الحجة دون القول الشارح لكن يلزم على التقديرين خروج العلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة
بالفروع كألفاظ العبادات فإنه من الفقه وليس من العلوم التصديقية ويندفع بإرادة الحكم بكونها أسماء لمسمياتها
المعينة كما يقال الصلاة اسم للأركان المخصوصة والزكاة للقدر المخرج من المال فيرجع إلى التصديق والحكم يطلق
على التصديق والمسائل التي هي المحمولات والنسبة الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطابه المتعلق بأفعال
المكلفين والأحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة وعليها
مع الأحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا أو مؤثرا أو شرطا أو مانعا وكذا
الحكم بكونه جزءا أو خارجا والحكم بأن اللفظ موضوع لمعناه المعين له شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة كما قد
أوهم بعض عبارات القوم بل كل ما استند إلى الشرع وكان عن الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب لاصطلاح
المتشرعة من المعاني المذكورة أحد الثلاثة الأخيرة دون ما تقدم من المعاني مع ما في الأول منها من العتب أو التكلف

الخارج عن السداد وما في الجميع من عدم الملائمة لتردد الاحكام عندهم هنا بين الواقعية والظاهرية واول الثلاثة
الاخيرة بالارادة هو الثالث فان الخطابات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض ادلته والفقه هو العلم بالمدلولات
الحاصل عن الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم بها عليه ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن المشتمل
فحمل الاحكام على الخطابات مع استلزامه تجوزا غير مستقيم ولا [illegible] المشهورة فيضعف الحمل عليها لانه يخرج الفقه
عن الاحكام الوضعية في جميع ابواب الفقه خصوصا المعاملات فان المقصد الاهم فيها بيان الصحة والبطلان فلا
داعي الى التخصيص بغيرها والتزام الاستطراد فيها على كثرتها ولا الى ارتكاب التأويل في الاحكام الوضعية بما
يرجع الى الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن قيد الشرعية المغني عنه
كاحتمال قصد الايضاح فيها دون الاخيرين مشترك بين الوجوه الثلثة فلا يترجح بذلك بعضها على بعض
هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا فرعيا كما هو الظاهر منها خصوصا في مقام تفسير الاحكام
فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو اريد الاعم ولو في البعض كالوجوب فالقيدان احترازيان ويخرج بالاحكام
العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو وبالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في سائر العلوم والصنايع او بمقتضى
العادة او العقل المحض وبالفرعية العقائد الدينية وبالادلة يخرج العلم بضروريات الدين او المذهب لا
ستغنائها عن الدليل وكذا علم الله تعالى لتعاليه عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة عم لاستناده
الى الاسباب القطعية الضرورية وتنزههم عن الظن بدليل العصمة عن الخطأ وعن العثر على النظر وان ادى الى اليقين
لعلو منصبهم عنه ولان العلم الضروري بما ادى الى العقول يجب حصوله بما عن اللطف والمدد فيه طريق السمع
وتوسط الاسباب لا ينافي الضرورة فانها وسائط في الثبوت لا في الاثبات والعلوم الضرورية كلها ذوات اسباب
لكنها غنية عن النظر في اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء العلم بذاته الذي هو سبب العلم
معلوماته فانما يلزم ان يكون علمه تعالى مسببا لا مستندا اليها والدليل غير السبب فلا يحتاج الى اعتبار قيد الحيثية من
الادلة واحترزوا بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل الفقهية فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع وهو انه
هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي وتعدد الموضوع وهو المسائل لا ينافي
الاجمال بل يحققه اذ لا اجمال الا والتعدد وكذا انتهاء علمه الى الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استند
الى قوله والمستند اليها لان المفهوم من العبارة الاستناد اليها استنادا من غير واسطة ولا اختلاف علمه باختلاف
عبارات المجتهد وضوحا وخفاء واختلافها في كيفية نظره الى مراتب الثبوت عنه كشفها بالمشافهة او ما بالواسطة

مع قلة الوسائط او كثرتها وكذا اختلاف المجتهدين في الفقاهة والعدالة ان اجزنا الرجوع الى المفضول مع وجود
الافضل فان هذا كله لا يقتضي استناد المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد بها ادلة المسائل المعهودة لما ذكرنا
والامور المذكورة خارجة عنها وان اقتضت تفصيلا في علم المقلد من جهة اخرى وقد يستغنى عن هذا القيد [لنه]
الادلة على التعريف المنقوض في علم المقلد وانما يكون لاحتمال ارادة الجنس خصوصا مع حمل الاحكام على البعض
ولو قيل في تعريف الفقه انه العلم النظري بالمسائل الشرعية الفرعية عن حجة تفصيلية لكان اخصر مع وضوح خروج ما
احترز به لا ايضاحه وفي التعريف سؤالان مشهوران احدهما سؤال العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون
لابتنائه على الادلة الظنية كاخبار الآحاد التي هي ظنية سندا ومتنا ودلالة وتعارضا وعلاجا وقد بطل [فيها]
الوهن والخلل بكثرة الاخبار الكاذبة ودس سائر الغلاة والزنادقة والروايات الصادرة عن التقية واقصى
ما يحصل منها غالبا لتكثر الاحتمالات المانعة من العلم ادنى مراتب الظن فكيف يطلق عليه العلم وهو كاليقين
اسم للاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهذا انما يرد على المخطئة القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل
والوقايع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الآراء ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء وان ا
لمجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئ كما هو شأن الظن ولكن المخطئ معذور
مأمور بما ادى اليه ظنه من الامور فهو في كل مسألة ظنية ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو
الحكم الثانوي الذي وقع التكليف به بعد تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان هذا
ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الاولى وجدانية والثانية اجماعية ومقتضاهما
القطع بالحكم الظاهري لا الواقعي فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع على هذا الاصل وانما يتأتى على رأي
المصوبة بناء على اصلهم الفاسد واعتقادهم الكاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد وقولهم بان حكم الله في كل
شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فيتعدد حكم الله الواقعي عندهم بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف الا
لانظار وخطأ المصوبة كاصابة المخطئة معلوم بالادلة العقلية والنقلية ظاهر على مذهب اصحابنا الامامية ره
فلا بد من التأويل ورد الحد الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل العلم على المعنى الاعم من اليقين والظن
او حمل الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية ولا حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم فلم يجد مثله في
تخصيص الحكم بالظاهري لحصول اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو
الفقه فيجب دخوله في حده وليس الا بارادة العموم من احدهما ولا ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها بالتقييد

الادلة كما تقدم والاطلاق كل من العلم والحكم على المعنى الاعم شايع كثير وبكل منهما يندفع المحذور وقد اجيب في المشهور
بان الظن وقع في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فان اراد بالحكم المعنى الاعم رجع
الى الوجه الثاني وصح على قول المصوبة والمخطئة معا وان اراد خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق
اختص بالمصوبة ولم يصح على قول المصوبة والمخطئة معا وان اراد خصوص الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الا
طلاق اختص بالمصوبة ولم يصح على قول بعضهم قال في المعالم وكانه لهم وتبعه غيره ممن لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال والاصوب حمله في كلام اصحابنا على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب
وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة منحصر فيما ذكرناه من الوجهين ولا ثالث لهما وقد يتعين الاول نظرا الى
ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري بالدليل الاجمالي المتفرد دون التفصيلي فيخرج عن الفقه بقيد التفصيلي كعلم
المقلد وفيه نظر لان التفصيل ملحوظ في علم المجتهد قطعا فانه في قوله هذا ما ادى اليه ظني ناظر الى تفاصيل
الادلة ووجوه الدلالة ووجوه الترجيح في كل مسألة مسألة وان عبر عنها بتلك العبارة الاجمالية فانها اجمال
في التصوير وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو
ظاهر نعم يمكن ترجيح الوجه الاول بظهور التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير فانما حصر في الايات والاصول
والاجماعات المستدل بها في الفقه على اعيان المسائل والتفصيل فيها لكونها ادلة لذلك ظاهر معلوم واما على الثاني فلا بد
ما سبق من المقدمتين ورجوعهما الى التفصيل في تلك الادلة انما يعرف بتحقيق النظر فكان البناء على الاول ويؤيده
ايضا مع تبادر الاحكام الواقعية من مطلق الكلام لاحكام ان مقصد الفقيه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام
بذل الجهد في تحصيلها من الادلة وهو التفقه في الدين المأمور به في الكتاب والسنة فان المعقول منه هو طلب الا
حكام الواقعية الالهية التي سنها الله تعالى لعباده وبينها النبي والائمة صلوات الله عليهم وحملها العارفون بها وانما
وحكما ما كان في الحديث المشهور انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا
فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما ومعرفة الاحكام في هذا ونحوه الى الاحكام الظاهرية في غاية ا
البعد بخلاف التصرف في العلم والمعرفة بالحمل على ما يشمل الظن فانه قريب جدا من المعهود المتردد بين اهل
ويناسبه مقام العلم والتقدير فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به لا القطع بغيره وقول الفقهاء هذا
حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل وغيره دون تقييد بجهة مخصوصة ينبغي ان يكون ظاهرا في الواقع كما هو شان
القضايا المطلقة مع ظهور قصده في المسائل العلمية فيكون متصورا في غيرها فان كلامهم في الخارج جار على نمط واحد

وبناء على ارادة الواقع في تلك الاحكام تنتظم الخلاف فاكثرها محل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه
في حق كل مجتهد ما ادى اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة لاحكام
الفروع ولا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كذلك لينطبق الدليل على
المدلول ويتم التقريب دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم الواقعي كان المراد ما يعم الظن ضرورة
امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني على ان اشكال العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي
يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا يتاتى فيها الا بتكلف شديد
فيما كان من مبادي الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة
والاعداد فالوجه فيها منحصر في الظن فينبغي البناء عليه في الكل لاستقامته واطراده وان لا يكون توجيه بعضها
بعين فان اخراجه عن نظائره الكثيرة وتخصيصه من بينها بحكم ظاهر هذا ما وصل تابه الانتصار للوجه الاول وقد
ينتصر للثاني ببقاء العلم ح على حقيقته واستعماله الشايع وان مدار العمل على الاحكام الظاهرية فينبغي ان يكون
الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام الواقعية الخفية وان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا عما يحصل لغير الفقيه
من الادلة التفصيلية وليس بفقه فلا بد من تخصيصه بالظن المعتبر وهو مع ما فيه من التجوز الغير المفهوم من الحد
لا يكاد يسلم من الدور فان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة الفقه مع ان الظن بالحكم
الواقعي بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيجب ان يراد من الظن بالحكم الواقعي الظن
بواقعية الحكم والظ ان هذا الظن غير الفقه وايض علم المقلد بالاحكام على قطعي حاصل من المقدمتين [illegible]
القطعيتين كما مر [illegible] وقد اخرجوه من الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه دخوله فيما تقدم من القيود فلا بد يكون
المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول والا خرج علمه بقيد الاحكام ولم يتوقف على شيء
اخر والظ مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بالاحكام بمعنى واحد ولما كان علم المقلد في المسائل
الظنية بمعنى القطع بالاحكام الظاهرية كان علم المجتهد كذلك ودعوى ان علم المجتهد فيها الظن بالاحكام الواقعية
وعلم المقلد هو القطع بالاحكام الظاهرية تحكم محض وحمل العلم على ظاهره من القطع [illegible]

فائدة

ظاهر الحكم على شيء يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يصدر عن الحاكم صادقا بصرف عنه
ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية سبع الا بالارجاع الى التشبيه البليغ وكان معناه زيد كالاسد والمنية
كالسبع وبالجملة فاهل اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون في التفرقة بين مقام الحمل ومقام التشبيه ونظائره

فتمام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات المحمول ومن افراده الحقيقية ولو حمل الماهية على بعض افرادها
المجازية كان استعمالا للماهية الموضوعة لافادة الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية
حتى كانه فرد منه حقيقة ولذا حمل عليه ذلك الحمل المواطئ وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو
صح الحمل على الافراد المشابهة للافراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب لخلاف الظاهر من اللغة لزم ان لا
يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد وان لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا وقد صرحوا بذلك وفرقوا
بين الامرين فاذا حكم الشارع بحكم على شيء وامكن فردية الموضوع عن المحمول كما اذا كان مفهوم المحمول من العبادات
المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على وجه الحق ينبغي الواجب فيه البناء على الظاهر اي الظاهر من
الحمل كما عرفت وهو كون الموضوع من افراد المحمول حقيقة وفي نفس الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك
كقوله الارتماس في الماء وضوء وغسل وجنبة الاصابع مع الاكل سهوا صوم الى غير ذلك واما الاخير وهو اساءة صلوة
وان لم يمكن على حقيقته فهناك صور احدها ان المحمول من الاوصاف الغالبة للموضوع لا ينفك في الغالب فانه ينفك
عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود حار والمني هو الماء المتدفق بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان
اصفر باردا والمني ربما لم يكن بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض وهو مني قطعا وحينئذ فلا يمكن ابقاء الحمل
على ظاهره وهو ان كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو خارج بشهوة على الايجاب الكلي والا لزم الحمل
وكذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد منه بيان نفس الغلبة
وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به غرض شرعي ولا فائدة تعود في الاحكام
الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية يابى عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع اليه
في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف العنواني للموضوع فيستعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانما منها
المقصود بيان الامارات الظنية والعلامات الغالبة فيبنى عليه الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاوصاف منه
بان كان من افراد الموضوع او اتفق التخلف بان لم يكن منه وذلك لانا نعلم ان غرضه في قوله الحيض دم اسود لا
يريد وضع لفظ الحيض لهذا المعنى ولا نقله عن معناه اللغوي الى معنى اخر لان الاحكام الواردة على الحائض
انما هي للتي اتصفت بالحيض لغة وعرفا وذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا الماء مطهر وماء
الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس فائدة الضابط فيما يورده اللغويون في كتب اللغة ان يكون لغة بانه
مستمر ما لم ينبهوا على خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها ان تكون الكتب المدونة فيها

فائدة

من حال من يأتي من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الآثار والأشعار ومع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه
لا ينافي المرجح المذكور قطعا فادعاء النقل المخالف للأصل لا يجوز إلا بدليل يقطع العذر ويوجب الانتقال

مسألة

مسألة تبادر أظهر أفراد اللفظ وأشهرها بالقياس إلى إطلاق اللفظ لا يوجب النقل ولا ينفي الوضع
كيف وجميع الألفاظ الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منها الأفراد الشائعة المتعارفة وقلما يتفق أن يكون
أفراد الكلي متساوية في الظهور والخفاء والتبادر إلى الفهم بل الغالب خلافه وما في ذلك إما لكون الكلي
بالنسبة إليها مقولا بالتشكيك كأن يكون بالنسبة أشد وأولى منه في البعض الآخر فإن الأشد والأولى
أظهر من غيره إطلاق المشكك أو لغير ذلك من الأسباب الخارجية ككثرة الوجود وندرته وشدة الاحتياج و
اتحاد اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح تحقق المعنى كما في الأفراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط
التسمية بنفسه أو بواسطة أمر خارج إلى غير ذلك من الأسباب التي تختلف بها حال الأفراد وضوحا وخفاء
ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الأعم حقيقة في تلك الصور بأسرها وليس من المجاز في شيء ولذا لو وقع
التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول به عن معناه الأصلي ولا من إرادة وجود
العلاقة بينه وبين غيره كما هو شأن المجاز وبالجملة فالتبادر الذي هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى
من اللفظ نفسه من دون التفات إلى ما هو خارج عنه كالكثرة والشهرة وغيرهما وأما التبادر الحاصل بالأسباب
الخارجية عن اللفظ فليس ذلك من أمارات الحقيقة

فائدة

فائدة ذهب كثير من أئمة اللغة والنحو
إلى أن الواو تفيد الترتيب كالكسائي والفراء وهشام وأبي عبيد القاسم بن سلام والأخفش وقطرب و
ثعلب وغلامه وأبي عمر الزاهد والدينوري والربعي وابن درستويه وجماعة من الأصوليين والفقهاء
ومنهم الشافعي والغزالي والرازي في تفسيره والشيخ في الرسالة النيشابورية وظاهر التهذيب والعلامة
في بحث التذكرة وأصول المنتهى والشهيد على ما يظهر من الذكرى وكلام من احتج بها على الترتيب بين الأعضاء في الغسل
وهو كثير في كلام الأصحاب وليس المعول بها شاذا كما ظن ولا   ورجحان الثاني
على التأكيد وغلبة الترتيب على غيره سيما العكس ففي تمهيد القواعد والقاموس والتسهيل أنها للترتيب
كثيرا وللعكس قليلا وزيد في غير التمهيد ورجحان المعية فيحمل عليها عند الإطلاق ثم على الترتيب صرح بذلك
ابن هشام وقال إنه تحقيق للواقع لا قول ثالث وهذا مع تصريحهم بأنها لمطلق الجمع كما هو المشهور ويعطي
أن المراد نفي الاختصاص بحسب الوضع فلا ينافي رجحانه لأمر خارج لكثرة الاستعمال الجاري على سنن البلاغة

في الغالب ولعله المقصود في قول المثبتين فيسقط الخلاف بينهم وبين النافين ويصح القولان معا ويرجع الى ثالث
الى غلبة الترتيب مطلقا لكن المشهور عن الفراء انها للترتيب اذا استحال الجمع وعلى ذلك يحمل ما نقل عن الغزالي ويلوح ما نقله
عن هشام والدينوري وهو مبني على غلبته على العكس دون الجمع فيوافق ما تقدم عن ابن مالك وغيره واحتمال
الوضع فيه ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابى الاشتراط بحال الخارج وحينئذ فالغالب اختلاف افراد الموضوع
له في الظهور فالحق ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التزام القرينة في الاستعمالات الجارية على خلافه وخفاء
العلاقة فيها وعدم ظهور ملاحظة الاستعمال ووقوعه كثيرا مع الجمل بالحال ولمبالغة سيبويه في النفي حتى
كرره في خمسة عشر او سبعة عشر موضعا من كتابه واطباق جماهير اهل الادب على ذلك كما قاله الامدي وحكى
السيرافي والفارسي والسهيلي والرضي والمحقق في الاصول الاجماع عليه ونص ابو علي منهم انه قول جميع اللغويين
والنحويين والبصريين والكوفيين ويشهد بذلك ما قلناه في تتبع كلام القوم فيعود النزاع لفظيا ولو كان معنويا
فان جعل الخلاف في مطلق الدلالة فالترجيح لقول المثبتين والا فالمعول قول النافين وقد علم مما ذكرنا ان الواو
اما ان لا تدل على الترتيب اصلا او تدل عليه بالوضع او الاستعمال اما مطلقا او اذا استحال الجمع فالوجوه فيه خمسة
اضعفها الاول

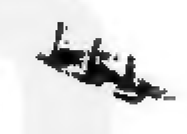
فائدة قال قدس سره في المصابيح

الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون تعلقه بالامور [illegible]
الشارع من حيث الاقتضاء او التخيير وينقسم الى اقسامه المشهورة ووضعي وهو ما يكون تعلقه بالامور من الجهة
بل الجعل من وضع الشارع وينقسم الى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن
عدمه العدم كما ذكره الشهيد في قواعده وغيره وفيه نظر من وجوه الاول ان كون السبب بحيث يلزم من وجوده
الوجود يقتضي ان يكون علة ومقتضيا للحصول للمسبب مع انهم كثيرا ما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة
ومقتضيا بل يحتمل كونه من الامارات الكاشفة عن العلة بل ربما يقطع في كثير من موارده كما في قولهم الزوال سبب
لوجوب الظهرين والغروب سبب للعشائين فان الزوال والغروب ليسا علتين لوجوب الصلاة قطعا بل المقتضي
هناك شيء اخر وكل منهما امارة كاشفة عن ثبوته وقد يوجه ذلك بحمله على ما هو اعم من علة الحكم لثبوت
والوجود وعلة الاثبات والتصديق بعد الزوال والغروب وان لم يكونا علتين لوجوب الصلاة الا انهما علتان
للعلم بالوجوب قطعا الثاني ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود على تقدير انتفاء الموانع اذ مع وجود المانع
يمتنع وجود المعلول وان وجد المقتضي اللهم الا ان يراد من السبب هنا العلة التامة من مجموع وجود المقتضي و
ارتفاع المانع فيصح الحكم باللزوم حينئذ لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة لكنه بعيد عما نطاق الفقهاء

والأصوليين مخالف لاصطلاح المتشرعة الثالث ان كثيراً من الاسباب انما يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم
كما اذا تعددت الاسباب الموجبة لحصول مسبباتها فوجود احد تلك الاسباب كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم على
تقدير انتفاء جميع تلك الاسباب الرابع ان هذه الاسباب اعني الاسباب المتعددة كاسباب الضمان والدية واسباب الطهارة
والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلثة السبب والشرط والمانع بمقتضى ما ذكروه في حدودها فانها من حيث
كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط ومن حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم منه
الوجود يخرج عن المانع فيلزم عدم انحصار الاحكام الوضعية في الخمسة المذكورة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود واما المعلق وهو ما يتوقف
عليه المطلوب وجوداً وعدماً فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعن عدمه والظاهر انه المانع بالنظر الى
احدهما خاصة والصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه اثاره المطلوبة منه ويقابلها البطلان وهو كونه بحيث
لا يترتب عليه جميع اثاره

فائدة

الواجبات الموسعة الغير المحدودة بوقت وقتها العمر ما دام
ولا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة حتى يثبت التضيق ولم يثبت واما الثاني فلانه
لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه واجباً وذلك لان تركه جائز في كل وقت يفرض واللازم



منه جواز تركه في الجميع ويلزمه خروج الواجب عن كونه واجباً وفي حكم الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة
قبل اتيانه اخر الوقت وليعلم ان هذا التحديد ليس تحديداً حقيقياً يجب ان ينكشف فساد الظن في الواجب في
عمدية اوكان نقصاً بل انما هو حكم ظاهري والاخذ الواجب الغير المحدود هو العمر كما ان حد الواجب المحدود هو
الحد المقرر له في الشرع فتامل

فائدة في مقدمة الواجب

في مسئلة الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة الموجبة فيه بنفسه
وهذا هو المعبر عنه بالواجب لنفسه والسبب في وجوبه ما يشتمل عليه من المصالح المقتضية له وثانيهما ما يجب
لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب لغيره والسبب في وجوبه هو وجوب ما يتوقف عليه وترك

٣٢

القسم الاول موجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك المأمور به الذي هو الواجب النفسي قطعاً وهذا مما
لا غبار عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك
ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان المطلوب حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف وانما وجب
هذا لاجل التوقف حتى انه لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفاً على ذلك ولا مرتبطاً به لم يجب ولم يكن
لوجوبه سبب والحاصل ان الواجب انما يستحق بتركه العقاب لتفويته المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كان

المصلحة

مصلحة الإيجاب توقف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة على الواجب الموقوف لا من حيث
تركه في نفسه فالسبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا في نفس ذلك الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث
انه هو حتى يكون تركه مبغوضا من حيث انه تركه ويترتب العقاب على تركه كذلك ومن البين ان ترتب العقاب على ترك
الشيء لكون الترك مبغوضا للآمر الذي يجب اطاعته وانما يكون الترك مبغوضا اذا كان الفعل مطلوبا فاذا كان
الطلب لامر حصل في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث الترك لذلك الشيء الذي كان مطلوبا فاذا كان الطلب
لامر حصل في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث الترك لذلك الشيء الذي كان مطلوبا في نفسه ومرادا في
حد ذاته فيستحق العقاب على الترك من حيث انه ذلك الترك اي من حيث انه تركه لا من جهة اخرى واذا كان
الطلب للشيء لامر حاصل في غيره وحكمة مقتضية لطلب شيء آخر يتوقف عليه كان كراهة الترك من حيث
انه ترك للشيء المفضي الى ترك المطلوب لنفسه فيستحق العقاب من حيث التأدية الى ذلك الترك والافضاء اليه
ويرجح ذلك ان الصلاة ان استحقاق العقاب على ترك المطلوب لنفسه وايضا في جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه
واجب قطعا وليس واجبا لنفسه قطعا لعدم تعلق الطلب به منفردا وعدم توجهه اليه مستقلا لان وجوبه
انما هو لوجوب الواجب لنفسه اعني الكل الموقوف عليه عقلا ومن المعلوم ان ترك الجزء ليس سببا لاستحقاق العقاب
على ترك الجزء من حيث هو مع قطع النظر عن كونه جزءا للواجب لنفسه وعن كون الكل موقوفا على الجزء بل انما
يعاقب تاركه من حيث انه تركه يفضي ويؤدي الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه من حيث هو
مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني المجموع مستحقا للعقابات غير متناهية من حيث
ترك نفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع بفساده عقلا وشرعا واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة
كان الشرط كذلك بطريق الاولى وعلى ما ذكرنا تنفي ثبت شرطية الشيء للعبادة سواء كان المتنبه له هو العقل او
انما رتاد الشرع ثبت وجوبه بهذا المعنى ولا يتوقف على ورود الخطاب به لان الوجوب بهذا المعنى لا ينافي ثبوت
غير ورود الخطاب في غيره وغيره مما لم يتحقق ثبوته فالواجب لغيره كما عرفت وبهذا يثبت وجوب مقدمة الواجب
كما هو المشهور بين العلماء الاعلام ويندفع كلما قيل او يمكن ان يقال في هذا المقام فتأمل جدا فانه من مزال الا
قدام ومطارح الافهام بقي هنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة في الوجوب لنفسه ومحمول عليه شرعا
ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب على المقدمة
التي ورد فيها الخطاب مصرحا فالى العقاب اللازم من ترك المشروط وذي المقدمة وجوابه ان غاية ما علم من ادلة

فائدة

الدالة على ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقاب واما ان ذلك العقاب لنفسه او لانه ثم
الى ترك الواجب لنفسه ما لم يقم عليه حجة والاولى عليه دليل اصلا فتدبر فيما بين الاصل في الامر الوجوب
وفي الواجب ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب النفسي كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان
لم يكن كان ندبا ويترتب الندب ايضا فالاصل ان يكون مندوبا بالنفس فان امتنع كان مندوبا بالغير فان تعذر
انتقل الى الاباحة ومن فروع القاعدة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحمل المطلق على الشرط المذكور
وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة والمقيد وهو قوله ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر فالاصل يقتضي الاول لعدم
تعارض الاحتمالين ويحتمل المرجوح مثله عند الاصل لثبوت الاشتراط الواجب كالصلوة به واطراد الاصل معه غير
معلوم لانه مبني على اصالة عدم الاشتراط وقد ثبت بالفرض وقد يبنى الاصل على التبادر والمفهوم من اللفظ
عند الاطلاق فان المتبادر من ايجاب الشيء كونه مرادا لذاته ومطلوبا لنفسه وقد يبنى على اصالة عدم الامر
المخصوص فلا ينافي اشتراطه بدليل اخر فيجتمع في مثله الوجوبان الوجوب النفسي من ظاهر الامر والغيري با
عتبار توقف الواجب عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة فانه يمتنع فيه ارادة الوجوب النفسي وهو
ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة فيكون المراد به الوجوب الشرطي دون الندب فيحمله على القول باشتراط
الاقامة بالطهارة على خلاف المشهور وقد يقال اذا دار الامر بين ان يكون الندب المشروط فانه يحقق لك
التوقف لان الامر المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فان امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك
الاطلاق اولى من ترك الوجوب وليس كذلك اذ يصح ان يقال ان الدالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب تركه
الاضعف وهو عند التحقيق راجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص كثير
شايع وقد قيل ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في الكثرة الى حد
التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض ومثل هذا الدوران بين الوجوب الغيري مع تقييد الغير والوجوب
الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لامتناع الوجوب النفسي فيه كان المطلق
وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد بها بيان اشتراط الوضوء
لمطلق الصلوة فيكون كقوله تعالى لا صلوة الا بطهور لا بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويرجح الثاني في
مثل ما نحن فيه ان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال
به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك للقطع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالبحث الاصولي واحتمال في

واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الصلوة الا ان ينفى الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص الخطاب بغير المحدث
فيرتكب التقييد والمجاز معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان هو المتعين واما احتمال عموم المجاز مع بناء الامر
على حاله فمع ضعفه هنا بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس الى الوجوب الشرطي فكيف
بالوجوب الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بناء على صرفه عن الوجوب النفسي

فائدة

تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفاءه بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين والفاضلين والشهيدين
وابن الشهيد والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني خلافا للسيدين والحر العاملي والمولى التبريزي وتحرير
محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف عليه وجود الشيء وهو في اصطلاح الفقهاء
والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح
النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا
سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا
فالشمس طالعة او معلولين لعلة ثالثة مثل ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء او مقارنا للجزاء على سبيل
الاتفاق من غير علية ولا مشاركة في العلية مثل ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط
بالمعنيين الاولين وانما الخلاف في المعنى الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند
وجود المقدم وانتفاء المقدم عند انتفاء التالي ولا خلاف في ذلك ايضا بل الخلاف في انها هل تقتضي انتفاء
التالي عند انتفاء المقدم الا ان يمنع عنه مانع او لا تقتضي ذلك ذهب القائلون بحجية مفهوم الشرط الى الاول
والنافون لها الى الثاني واتفق الفريقان على ان القضية الشرطية تارة يراد بها الثبوت عند الثبوت والا
لنفي عند النفي واخرى يراد بها الثبوت عند الثبوت خاصة ولا يراد بها النفي عند النفي وان كلا الاستعمالين
صحيح شائع واقع في الكتاب والسنة واللغة والعرف وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا والخلاف في ان
القضية الشرطية اذا اطلقت مجردة عن القرائن المعينة لارادة السببية الوجودية والعدمية او الوجودية
خاصة فهل الاصل حملها على الاول حتى يظهر خلافه او تبقى مترددة بينهما حتى يثبت احدهما بدليل منفصل
او يرجع في حكم النفي الى مقتضى الاصل فيه ذهب المثبتون الى الاول والنافون الى الثاني وثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا كان حكم المفهوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة للاصل فاصل الحكم ثابت وان اختلف المدرك على الاول
والحجة على الثاني والاقوى وجوب حمل القضية الشرطية على التلازم في الوجود والعدم لنا ما تحقق

الدلالة لغة وعرفاً وعقلاً وشرعاً اما اللغة فلسؤال الصحابة عن سبب القصر مع الامن ونقل ابي عبيد القاسم بن سلام
وهو من اعرف الناس باللغة على اعتبار الوصف الذي هو اضعف من الشرط قال في قوله ص مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل
عرضه وعقوبته انه يدل على ان من عدم ليس كذلك وفي قوله ص لان يمتلي جوف احدكم قيحاً خير من ان يمتلي شعراً المراد
به هجاء الرسول ص ولا مطلق الشعر والا لما علق بالكثرة والامتلاء وليس المقصود قياس الشرط على الوصف بل
الاستدلال بالوصف على الشرط الذي هو اقوى منه قولاً والمدرج ولا له دلالة يحتمل فهم التخصيص من الوصف دون
الشرط فان اقل مراتبه ان يكون قيداً كالوصف وفي شرح جمع الجوامع المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة لغة لقول كثير
من اهل اللغة بها منهم ابو عبيدة وعبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب وقد قال بمفهوم
الشرط جماعة من اعاظم الاصوليين وهم من اهل اللغة والمعرفة باللسان ولولا انهم فهموا من المعلق على الشرط انتفاء
المشروط بانتفائه لما قالوا به واحتمال الاجتهاد قائم في كل ما يقوله اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح
في الحجية لم يثبت اكثر اللغة وعورض بمذهب الاخفش ونفي الشافعي وهم من اهل اللغة كالمثبتين والجواب ترجيح
الاصل بالكثرة والخبرة والاثبات فانه مقدم على النفي ويمكن اثبات اللغة تبعاً للعرف فان الاصل عدم النقل
واما العرف فلان المتبادر من المعلق على الشرط الانتفاء عند الانتفاء نص على ذلك جماعة من العامة
ومن اصحابنا المحقق ابن الشهيد والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع الاستعمالات شاهد بصحة ما ذكروه
فان المفهوم من قوله تع وان كنتم جنباً فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن
حملهن وقوله سبحانه وان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وان
تعودوا نعود وقوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثاً وغير ذلك مما لا يحصى هو الانتفاء عند الانتفاء والمنع
مكابرة بالبديهة لما يحكم به الوجدان وليس هذا باعتبار القرينة لاستفادته بالاصل والعرض فيكون للوضع وهو
المطلوب ومما يدل على ذلك ان احدنا متى اراد ان يبين توقف امر على شيء اتى بالجملة الشرطية من غير توقف
في ذلك ولا يلتزم اكثر منه الا اذا دعى الى التاكيد داع فيصرح بالمفهوم والاكثر في التصريح الاتيان به مشعراً
على سابقه فيقال ان كان هذا كذا فكذا فان لم يكن لم يكن وهذا ايضاً ينبه على ان النفي عند النفي قد فهم من الكلام
السابق وهذا مبني عليه وتفريع يقتضيه الكلام السابق ونحن نجد هذا من عادتنا وعادات الناس المتمم
ونظن بتتبع الاخبار انهم ع كانوا يكتفون بذلك في مقام التفهيم والبيان فلاحظها ولا تغفل ولا يلزم من فهم
ذلك من اللفظ ان يكون منطوقاً ولا ان يكون مساوياً بالمرتبة في الجلاء كما قيل فان دلالة اللفظ الواحد قد تختلف

باختلاف المقاصد والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بخلافه فان قيل اذا كان الانتفاء عند
الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه فيكون مجازا لو استعمل ولم يقصد ذلك وهو خلاف ما يستفاد
من كلام ائمة الفن وغيرهم فان ظاهرهم القطع بالحقيقة مع انتفاء المفهوم وربما صرح بذلك بعضهم قلنا الاتحقق
فيلزم المجاز لوجود دليله وهو تبادر الغير والنص عليه من اهل اللغة وذهاب الاكثر الى الخلاف بناء على قولهم في
المفهوم بالدلالة العقلية واثباتهم حجيته باللزوم الغير البين واما من قال بالدلالة اللفظية فلا يتحاشى عن
ذلك بل هي قضية مذهبه ولازم مقالته فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل المجاز ونص اهل اللغة
على تعيين الموضوع له يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له والتجوز
هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمة الشرط ثبوت الحكم عند ثبوت الشرط وانتفائه عند
انتفائه فاذا استعمل في مجرد الثبوت عند الثبوت خاصة لزم الاستعمال في جزء المعنى وهذا النوع جائز ولا اشتراط له
وانما الشرط للعكس وهو استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وما يجري مجراه من القسم الاول فان قيل نص علماء
الاصول وغيرهم ان التعليق على الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه واما اذا ظهرت
فائدة اخرى فالدلالة على التخصيص منتفية وهذا انما يصح لو كانت الدلالة في المفهوم عقلية مستندة الى لزوم
العبث في كلام الحكيم كما سيجيء بيانه اما لو قلنا بان الدلالة لفظية مستندة الى الوضع للتخصيص في اللغة والعرف
فلا تنافي ذلك الا بان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل عليه فيما لم يتحقق فائدة اخرى
ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير هذا الموضع قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود فان الواضع وضع ادات
الشرط لافادة التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم تصرف عنه قرينة تمنع من ارادته ولا ريب ان ظهور غير التخصيص
من الفوائد مانع من ارادة التخصيص فيكون صارفا عن الحمل عليه كما هو الشان في كل لفظ مصروف عن حقيقته
لقرينة مانعة عنها اذ لم يرد بذلك ان التخصيص مشروط بعدم احتمال فائدة اخرى ليلزم الخروج عن الطور المعهود
في المجاز فان احتمال التساوي ليس بصارف فيلزم تخصيص الوضع بما ذكر حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل
بالمفهوم لا يقول بذلك بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر خلافه وان كان محتملا احتمالا مرجوحا او مساويا وانما
يعدل عن ارادة التخصيص اذا ظهر ان المراد غيره وذلك هو المعهود في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر
ارادة المجاز فاذا ظهر ذلك حمل على المجاز لظهور القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ للمعنى
الحقيقي وحمله عليه اذا انتفى الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط لبيان الوضع بعكس ما قاله المعترض

وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لتوقع محذور منافاة الحكمة لزم ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيرها احتمالا
مساويا له فان هذا المحذور يندفع بكل من التخصيص وغيره ولا ظهور للتخصيص حتى يترجح على الفائدة الاخرى بفرض
التساوي فيجب ان يتوقف في فائدة الشرط حينئذ ولا نراهم يفعلون ذلك فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على
ارادة التخصيص ولا يلتفتون الى الامر الآخر وكيف لا والاتفاق على ان التخصيص من جملة فوائد الشرط والقائل
بحجية مفهوم الشرط والنافون له اطبقوا ولم يختلفوا فيه وانما الخلاف في انه هل يتعين من بين الفوائد بالارادة
ام لا فالنافي للحجية نفى ذلك والقائلون بالحجية على اختلافهم في المدرك والمبنى قالوا به ومقتضى ما قالوه ان
يكون لهذه الفائدة مزية على غيرها ولا تثبت الا مع الترجيح على غيرها من الفوائد المحتملة وانما تثبت المزية
بالترجيح لو وجدت على ما بينا وبما يجب بالامور الخارجة عن اللفظ فيكون اللفظ هو المرجح لها وهي الاصل في
الوضع كما هو المدعى ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها ليس مع فرض التساوي بل الترجيح لاجل ان هذه الفائدة
هي الواجبة حقيقة وان ما عداها من الفوائد ليس بواجب ثم نعتبرها من بينها الا ان ذلك فاسد قطعا لان غيرها
من الفوائد يكون اظهر منها فقد يتعين ارادته واذا جاز ذلك جاز ان يكون مساويا لها وهو يبطل ما قلناه
وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا ريب ان الغلبة تفيد
ظنا بالارادة وهي مظنة عقلية فلا يجب الاستناد الى اللفظ ولو فرض معارضة الظن الحاصل من هذه
الغلبة بظن ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وذلك بان يكون الظن الحاصل في غير التخصيص اقوى من ظن
التخصيص حتى يحصل التعادل لم تنفع الغلبة فلا يعلم حينئذ وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الفائدتين
على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب القائلين بالمفهوم تعين الحمل على التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاستناد
الى اللفظ واستفادته من كلامهم مشكل وان كان في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه
ويصدق على الصورة المذكورة ان خلاف التخصيص فيها غير ظاهر فان قيل اذا كانت الدلالة اللفظية انواعا
الدلالات هي ثلاثا هي دلالة تضمنية فان الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء ود
اللفظ على المجموع بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه مع
ما عرفت من دخول الانتفاء في اصل الوضع فلا يكون التزاما لان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم وليس
هذا بخارج ان الدلالة الالتزامية غير معتبرة في الارادة الا اذا كان اللازم لازما بحسب الوجود بحيث لا ينفك
عنه في الخارج والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه الذهني تنافيا في

في الخارج كما في مثل العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن ومن معانداته في الخارج والمراد في هذا المقام
ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الالتزامية فهم باللزوم الذهني والفهم عن الارادة على ان اللزوم
الذهني ههنا متحقق فان تصور الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصور الانتفاء عند الانتفاء وما قلنا تبين ان القول
بالدلالة اللفظية ههنا يستلزم القول بكونها تضمنية ولكن لم اجد في ذلك مصرحا من ائمة الفن وظاهر كلامهم
ينفي ذلك واما العقلي فهو الذي اعتمد الاكثر من اصحابنا المتأخرين في المسئلة وبيانه على ما ذكره
المحقق الشرواني في تعليقاته على المعالم ان اللفظ لما كان واقعا بالمطلوب والحكم المقصود بالافادة ولم يكن
غرض يتعلق بذكر الشرط وانه لم يكن يحتاج الى ذكره ايضا لان ما لا حاجة في ذكره وتركه فالواجب عند الحكيم الما   قل
تركه لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المعلوم او المظنون
انحصار فائدة الوصف المذكور في انتفاء الحكم عن الشرط فلولاه لزم العبث اما يقينا او ظنا والمعلوم او المظنون
خلو المتكلم عن العبث فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف عند عدم الشرط عند المتكلم وهذا التقريب انما يتم اذا
علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع
انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الشارع عن ذلك انما الخلاف في انه اذا دار
الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحمل بالتخصيص حتى يظهر خلافه ويترجح او لا بل الامر
في ذلك متوقف على دليل منفصل والقائلون بحجية المفهوم قالوا بالاول والنافون لحجيته ذهبوا الى الثاني
فالشرط المذكور من القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية كما لا يخفى وقد اشار صدر المحققين
في شرحه على الوافية الى هذا المعنى والى بيان الوجه العقلي بطور اخر فقال كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده
بلفظ مطلق فاذا لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد علم انه اراد بالتقييد تقييدا ما فائدة لا تحصل باللفظ
المطلق لا فائدة تاما هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء
فيظن به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة له سوى
الفائدة التي كلامنا فيها مثلا لدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن له بارادتنا انما النزاع في
صورة يكون هناك فوائد ولم يدل امر على تخصيص احدها بالارادة فح نقول انا وان راينا في كلام العرب الجمل
الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء وكلما ثبت انتفاؤه
غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وههنا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوق ومن عدمه

عدمه وهو المعنى المفهوم اعنى ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا
التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى لا بحيث صارت الكثرة سبب التبادر المتساوي او لازمه
وهو المعنى المفهوم الى ذهننا بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا
بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على ارادة تعيين الفائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط الاستحالة
خلوها عن الفائدة اصلا ونديته بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكني لا اعتمد على مثل هذا الظن
لعدم دليل قطعي على اعتباره خارجه من الاصول الثابتة عندنا وهي منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعى على
كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا انحصر في الحاكي المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها بينا سواء
كان لعلاقة عقلية او عرفية لا ينفك منها الانفكاك وان لم يكن مستحيلا ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد
طريق الحكم الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار خارجة عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم ع ولا غيرها فدعوى
الاجماع فيه لا تشاهد لها وعدم العمل فيه بالظن غير مسلم لمخالفي اصلا انتهى وما ذكره من منع حجية هذا
الظن مدفوع بان الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يحتاج فيها الى الشارع
واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى العلماء يرجعون فيها الى غيرهم من اهل اللغة والعرف والطب و
اهل الخبرة من ارباب المناحي والصنايع والى القرائن العقلية في تعيين المجازات وقد ادعى السيد المرتضى
ره الاجماع على قيام الظن مقام العلم في كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد الامام ع لا
يكاد يحصل في موضع الا نادرا فلذا اقيم الظن مقامه سيما كان الظن راجعا الى الوضع ونحوه كالاستقراء
والتتبع فيما نحن فيه ومثل هذا الاستقراء هو مستند اللغويين والنحاة في اثبات المطالب اللغوية وا
النحوية ومعلوم انهم لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن الظن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة لحنا
الينا واما الشرع فدلالة الاخبار على ذلك منها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن جميل عن ابي عبد الله ع قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا
يستجاب لنا فقال انكم لا توفون لله بعهده فانه تعالى يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله
سبحانه لوفى لكم وما رواه المشايخ الثلثة في الكافي والفقيه والتهذيب عن عبيد بن زرارة سال الصادق ع
عن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي التهذيب
عنه ع اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله ومن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر

رمضان ان يخرج الى الحج وفي الكافي باسناده عن ابي ايوب عن ابي عبد الله ع في تفسير قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا

اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يسئل احد الا تعجل ولكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه وفي تفسير العياشي

عن الحسن بن زياد وقال سألته عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة ايحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى

تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق واستدل

ايضا بما رواه الصدوق في معاني الاخبار وعلي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع في قوله عز وجل في قصة ابراهيم

بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ع قلت وكيف ذلك

قال انما قال ابراهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما

كذب ابراهيم ع ولا دلالة فيه على اعتبار وجوب المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وبما رواه في التفسير

في باب الشقاق في الصحيح عن ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم انه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفين

فقال المخالف ان الحكمين لقبولهما الحكم كانا مريدين للاصلاح فقال هشام بل كانا غير مريدين للاصلاح فقال

من اين قلت هذا فقال هشام لان قول الله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما فلما اختلفا ولم يكن اتفاق

على امر واحد لم يوفق الله بينهما علمنا انهما لم يريدا الاصلاح ولا دلالة في هذا ايضا فان احتجاج هشام

باللازم المسلم لنفي الملزوم وذلك من لوازم المنطوق وليس من المفهوم في شيء وبخبر النبي ص تعجب سائل

عن التقصير في السفر مع الامن واجابته اياه بانه صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ورد بمنع كون

التعجب لدلالة مفهوم الشرط على الاتمام عند الامن بل لان انتفاء سبب التقصير وهو الخوف يجب الاتمام لكونه الفرض

الاصلي وبانه ص لما نزلت استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال

لازيدن على السبعين وهو دليل على انه فهم من ذلك ان حكم الزائد خلاف الاصل وليس الا لدلالة المفهوم ورد

بمنع صحة الخبر لاستحالة استغفاره للكفار وبان النبي ص اعرف الناس بمعاني الكلام وذكر السبعين مبالغة

في الياس وقطع الطمع لا لقصد العدد فكيف يقول مع ذلك لازيدن على السبعين ولو صح لحمل على اظهار كمال

الرأفة بالامة واستمالة القلوب للاحياء بذلك والحق عدم خلو هذا وما قبله عن التأييد وبان وجود الشرط

لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان لكل شيء شرط الغير وهو باطل وبان كلمة

ان مثلا دالة على الشرط باتفاق النحاة ومعنى كونها كذلك انما يدل على ان ما بعدها شرط لما بعده و

الشرط ما ينتفي بانتفائه المشروط لاتفاق العلماء وعلى ذلك فالاصل عدم النقل في كل من

وهذا ن

الوجهان ضعيفان جدا ومنشأ الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط كما عرفت والتمسك باصالة عدم النقل
لا ينفع مع القطع بالاختلاف وبان التعليق على الشرط لا يخلو اما ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه وهو
المطلوب او لوجود المشروط عند وجوده فيكون سببا ومنه يحصل المطلوب ايضا فان الاصل عدم تعدد الاسباب فيكون
السبب متحدا واذا اتحد ينتفي المسبب بانتفائه بل كان احرى بالانتفاء مما اذا فقد الشرط الذي ليس بسبب لنفي
لانا ان اردنا بالسببية ما له دخل في التأثير والعلية منعنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا بهذا المعنى والسند ظ
فان السببية بهذا المعنى غير   في التعليق وقد قال قد يعلق على المسبب المشارك في السببية المقارنة في الوجود
وان اريد به المعنى الاعم فلا يصح الاستناد الى الاصل هنا اذ المخالفة ان كانت من جهة السببية بمعنى المخالفة اا
الاصل لا بواسطة المفهوم والا فان الاصل فيما يوافق الاصل مقارنة الكل لشيء يوافق الاصل او مخالفته لم على
ان نفي سببية الغير للمشروط لا ينافي وجوبه معه في الجملة والظاهر ان القائلين بالمفهوم القول بالعموم فتدبر

فائدة

لا فرق في مفهوم الشرط بين الشرط الصريح كان ودلو الموضوعتين لافادة معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو
الاسم المتضمن لمعنى الشرط كاذا وكلم الجوازم نحو من وما وغيرهما لان حجية مفهوم الشرط لما يفهم من التعليق او
للزوم اللغو والعبث او لنص الواضع والكل مشترك في الكل ولهذا ترى الفقهاء والمفسرين وائمة اللغة و
الادب يتمسكون بالمفهوم في الالفاظ المتضمنة كما يستدلون به في الادوات الصريحة في الشرط الناصة عليه بحسب
الوضع وربما ظهر من بعض كتب الاصول ان الخلاف في التعليق بان خاصة قال في النهاية البحث السادس في ان
الامر المعلق بشرط عدم عند عدم اختلف الناس في الامر المعلق على الشيء بحرف ان هل يعدم بعدم الشرط ام لا
وفي ب الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط وفي شرحه اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق بكلمة ان هل
يجب عدمه عند عدم ذلك الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة والظاهر ان مستصفى الغزالي و
معتمد البصري كذا قيل ان المحصول مأخوذ من المستصفى والمستصفى مأخوذ من المعتمد وفي زبدة الاصول الحادي
لسائل المحصول الامر والخبر المعلق على شيء بان عدمه عند عدمه والظاهر ان ما ذكروه ليس تخصيصا لمحل النزاع
بالشرط المقرون بان بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب فان ان الشرطية هي اصل كلمات الشرط
ولكثرة دورها في الكلام واذا وكلم الجوازم انما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناها واما لو فهي حرف شرط صريح
لافادة التعليق ولا فرق بينها وبين ان من هذه الجهة وان افترقا من جهة اخرى وعدم ذكرهم لها قرينة على
انه لا خلاف بين اهل العربية في انها تدل على امتناع الثاني ان ان فيما قالوه مثال فليس المراد قصر الخلاف عليها ولو ذكروها صح ان لا يمكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح
لامتناع الاول وان هذا المعنى هو المقصود منها عند سماعها ومع هذا كيف يتصور ويتعقل اختلافهم في ان عدم الاول هل يستلزم عدم الثاني ام لا فافهم

فهذا

على شيء مقترن
صح

المعتزلة ام لا اه وفي الحاصل الامر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء
صح

لهذا وبسنه على ارادة التمثيل وكلامهم في مقام الاستدلال على المسئلة على ان محل النزاع اعم من التعليق بان فانهم استدلوا
بان كلمة ان حرف شرط والشرط يلزم من عدمه العدم وبانه ان لم يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود
لزم جواز تعليق كل شيء على كل شيء ومنهم من جعل هذا وغيره ان محل النزاع عام غير مختص بان وكلام الحاجبي وكلام ا
الحاجبي والعضدي ان اصحاب التعليق عام يشمل الجميع قال نجم الائمة وانما وجب ابهام كلمات الشرط لانها كلها
يجزم لتضمنها معنى ان التي هي للابهام فلا تستعمل في الامر المتيقن المقطوع به لا يقال مثلا ان غربت الشمس وطلعت
فجعل العموم في اسماء الشرط كالاحتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع بعد ان لانه نوع عموم ايضا والشرط بعد
هذه الاسماء ايضا كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم وايضا فانهم سلكوا طريق الاختصار بتضمين هذه
الكلمات العامة معنى ان اذ كاد يطول عليهم الكلام لو قالوا في من ضربت ضربت ان ضربت زيدا ضربته وان ضربت
بكرا ضربته الى ما لا يتناهى وكذا ما ومتى وسائر اخواتها الا ترى الى قوله فانهم سلكوا طريق الاختصار فانه
يدل على ان مرجع المعنى في هذه الكلمات الى معنى ان غيرهم انهم عدلوا عنها ايثارا للاختصار مع حصول المراد
وقال في بحث اذا وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون اولهما فرضا حصول مضمون الثانية فا
لمضمون الاول مفروض ملزوم والثاني لازم ولما كانا اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم في
المستقبل لم يكن وجوده مفروضا الا في الغرض والقطع في الظاهر فلم يكن فيه معنى الشرط لان الشرط كما بينا
هو المفروض وجوده ولكنه لما كان ينكشف لنا الحال كثيرا في الامور التي نتوقعها قاطعين بوقوعها على
خلاف ما نتوقعه جوزوا تضمين اذا معنى ان كما في متى وسائر الاسماء الجوازم فقول القائل اذا جئتني فانت
مكرم شاكا في مجيء المخاطب غير مرجح وجوده على عدمه بمعنى متى جئتني سواء لكنه اطرد ان جعل متى وسائر
الجوازم على ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط صار بعد الفرض عن عرفيتها ثابتا اذ لم يوضع في الاصل لزمان
يقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما ذكرنا ضمنتا ذا الجازم ان يرسخ الفرض الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها
واما اذا فلما كان حدث الواقع غير مقطوع به في اصل الوضع لم يرسخ فيه معنى ان الدال على الفرض بل صار
عارضا على شرف الزوال فلهذا لم يجزم الا في الشعر مع ارادة معنى الشرط ولكونه بمعنى متى من جهة عروض
معنى الشرط فيها لم يجزم عند الاخفش وقوع الفعل بعدها ولكون دخول معنى الشرط في اذا من جهة
اصلهما من الوقت المعين جاز استعمالهما وان لم يكن فيهما معنى ان الشرطية وذلك في الامور القطعية استعمال اذا
المتضمنة لمعنى ان وذلك مجيء جملتين بعده على طريق الشرط والجزاء وان لم يكونا كذلك شرطا وجزاء كقوله

اذا جاء نصر الله والفتح الى قوله فسبح كما انه لما كثر وقوع الموصول متضمنا معنى الشرط جاز دخول الفاء في خبره
جاز دخول الفاء في الخبر وان لم يكن في الاول معنى الشرط كما في قوله ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله
فلهم عذاب جهنم وقوله وما افاء الله على رسوله الى قوله فما اوجفتم لان الفتن والافاء قد تحققا الوجود
في الماضي فلا يكون فيهما معنى الشرط الذي هو الفرض ومنه بقية قوله وما بكم من نعمة فمن الله والفاء في مثل هذه
المواضع في الحقيقة زائدة وانما دخلت اذا والموصول في الايات المذكورة والجملتان بعدهما ترتيب كلمة الشرط على
الشرط والجزاء وان لم يكن فيهما معنى الشرط لدلالة هذا الترتيب على لزوم مضمون الجملة الثانية لمضمون الجملة الاولى
لزوم الجزاء للشرط فيحصل هذا الغرض بعمل فاء الجزاء مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده فيما قبله كما
في فسبح وان في قولك اذا جئتني فانك مكرم والام الابتداء في نحو قوله تعالى اذا ما مت لسوف اخرج حيا كما
عمل ما بعد الفاء وان في الذي قبلها في نحو اما يوم الجمعة فان زيد قائم واما زيدا فاني ضارب والغرض
الداعي الى هذا الترتيب هذا كلامه قدس سره ومقتضاه ان اذا انما يكون للشرط اذا خرجت عن وضعها الاصلي
وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة الوقوع واما اذا كانت محققة فليست للشرط وان شابهته
في الصورة وفي اللفظ وحينئذ كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في المحقق فكلما استعملت وادبعها معنى
الشرطية حصل لها مفهوم كما في ان وما لم يكن كذلك فلا مفهوم لها وهذا التفصيل صحيح اذ ارتباط اذا في الامر
المحقق الدلالة بها على المحقق فان الغرض بها والدلالة على المحقق في استعمال واحد منها فيان واما اذا لم يقصد
بها افادة المحقق بمعنى الشرط فيها منافاة فان المحقق لا يبان الفرض كما نقوله اذا كان الامر على الاول وهو
كما اول فكذا اذا كان كما نقول وليسكا نقول فكذا المحقق الامر لا ينافي فرض محققه وحينئذ فان كان من حيث
اذا امر اعتبر محقق الوقوع كانت شرطية وصح فيها اعتبار المفهوم وان كان مفروضا محققا احتمالا لاجل بيان
المحقق بها كما هو الاصل في وضعها فيكون المفهوم معها ساقطا وارادة الغرض في مدخولها وان كان محققا
في الواقع كما هو انما الى استعمالها حسبما انها في الاكثر تستعمل في الشرط فيصح معه ارادة المفهوم ولا يبعد ترجيح
الثاني فانها على الشرط ادل منها على المحقق والحق ان يقال ان اذا موضوعة لغرض المحقق لا لارادة المحقق وعلى
هذا فلا اشكال في وضعها ولا في شرطيتها وانما وردت بها معها هاو لو كانت موضوعة للدلالة على محقق
الوقوع لزم ان يكون وضعها للدلالة منافيا لمفهوم الشرطية منها بحسب الوضع وجملة القول في المسئلة وحاصل
البحث ان الشرط اما صريح او ضمني والشرط الصريح ان ولو واما ان فالخلاف في مفهومها ظاهر على وكذا لو فانها

اذ انه من صيغة الشرط كانه وان فارقها من جهة المعنى والاستقبال والامتناع وعدمه فان معنى الشرط وهو الفرض
والتقدير فيه حاصل فيها قطعا وهي دالة عليه بالوضع وما توهمه كلام بعض الاصوليين في حصر الخلاف على الشرط
بان فقد تقدم الكلام فيه ثم ان الظاهر ان غرض التمثيل بما يعبر به عن الشرط غالبا وما ذكره النحاة من ان لولا لامتناع
الثاني لامتناع الاول شاهد على اعتبار المفهوم فيها وذلك ان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا
يستلزم انتفاء اللازم الا اذا كانا متساويا ولا يتحقق التساوي الا اذا كان المفهوم مرادا من اللفظ اذ المعنى ح ان الاول
ملزوم للثاني وجودا وعدما فيقتضي وضع لولا لامتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء بعد التقريب في المفهوم وان كان
معتبرا في الشرط لكن لا دلالة فيها على انتفاء الشرط فمن ثم لم تدل على الامتناع واما اذا ما فالمفهوم فيها المفهوم ان
ومعنى ما زيد منطلق اذ لم يكن شيء فزيد منطلق والمعنى ان يقع شيء في الدنيا يقع قيام زيد فلما افاد الحكم
بالوقوع فانه حصول الجزاء جعل لازما لوقوع شيء في الدنيا وما دامت الدنيا باقية فلا بد وان يقع فيها شيء
فيصير عدم وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع شيء فيها فيكون المفهوم مرادا لكن التعليق فيه تعليق على
المحال على سبيل التعليق على المحال واما الشرط المعنوي نحو الاسم المتضمن معنى ان الشرطية وهو ضربان احدهما
ما يتضمنه بحسب الوضع وهي الظروف المبنية وثانيهما كل موصول او موصوف دخلت الفاء في خبره لان دخول
الفاء في الخبر يدل على تضمن الموصول معنى الشرط على ما صرح به ائمة العربية فيكون المفهوم معتبرا فان قلت دخول
الفاء انما يقتضي الايذان بالشرط حتى كان الموصول او الموصوف متضمن له دخل في معناه ولا يقتضي كونه متضمنا
له حقيقة تضمن كلمات الشرط لحروفها وما معنى ان الشرطية ومن ثم لم يلزم فيها الابهام المعتبر في كلمات الشرط بل
جاز ان يكون خاصا كما في قوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات فانه مسوق للحكاية عن جماعة حصل
منهم الفعل وكذا لم يجب ان يعامل معاملة الكلمة المتضمنة لمعنى الشرط من التزام الفاء في الجواب وكون الصلة فعلا
صريحا مستقبل المعنى ولذا جاز تجريد خبره عن الفاء مع قصد السببية نحو الذي يأتيني له درهم ووصله بالظرف
وما في معناه كالذي عندك فله درهم وهو كثير وبالفعل الماضي كما في الاية فعلم ان ما ذكره النحاة من تضمن الموصول
والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس محمولا على ظاهره بل فيه مسامحة حيث عبروا عن الايذان بمعنى الشرط بتضمن
الموصول والموصوف ذلك المعنى والامر فيه بين قلت دخول الفاء على الخبر يقتضي القصد الى معنى الشرط
قطعا فانها جزاء له باجماع النحاة وباعتبار سبقه معنى الشرط الى الفهم عند دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار
المفهوم وكونه مفهوم شرط ولا يحتاج فيه الى دعوى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط حقيقة حتى يتوجه

عليه ما ذكرناه من ان فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء ما هو مشروط به سواء كان استفادته من
الوضع كما في الالفاظ الصريحة في الشرط او مما يتضمنه كما في كلم المجازاة الصريحة في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء
في الخبر فان جميع هذه الصور تشترك في الدلالة على ما هو مقصود المتكلم من الاشتراط غاية الامر ان الدلالة
في الاوليين مستندة الى الوضع وفي الاخير الى القرينة ومن البين ان هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم وعدمه بل المقتضي
للاعتبار هو فهم الاشتراط المشترك بين الاقسام وح فان اريد بكون الفاء موذنة بمعنى الشرط انها تدل على
ارادة المتكلم وقصده وان الدلالة انما جاءت من جهتها لا من قبل الموصول فذلك لا ينبغي الشك فيه لان فرض
كونه من موصوله يقتضي ان لا يكون الشرط داخلا في معناها والا لكانت شرطية لكنه لا يقدح في المطلوب لابتنائه
على فهم الاشتراط لا على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان اريد به ان الفاء مشعرة بارادة الشرط وليست دالة
عليه كما يؤذن به لفظ الايذان فهو مع كونه خلاف ما يظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء الداخلة على الخبر
من امارات الشرط وادلته وحكموا بتضمن الموصول والموصوف معنى الشرط عند دخولها في خبرهما وان انبأتا بالشرط
من قبيل ايذان اللام الموطئة بالقسم ما يكون به الفهم المستلزم عن سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل من جاءك
فاكرمه على ان يكون من موصولة هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها شرطية حتى لا يكاد يظهر الفرق ولا يقدح
في ذلك استعمالها غير مبهمة كما في الآية لان دخول الفاء انما يكون قرينة على ارادة الشرط مع امكانه وهو فيما
اذا كان خاصا ممتنع ولا يترك معاملتها معاملة كلمات الشرط من التزام الفاء وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل
المعنى لان تلك الامور احكام لفظية لا يجب فيها تتبع وضع اللفظ بخلاف المفهوم فانه من توابع المعنى دون
اللفظ ولو سلم فلا يبعد ان الفاء مما يقوى به اعتبار القيد فيكون معها الدلالة في مفهوم الوصف ولا اقل من ان
يصير المفهوم به متوسطا في القوة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف كما يظهر بالتدبر في قول القائل الذي
يأتيني له درهم وقوله الذي يأتيني فله درهم فانك ترى دلالة الثاني على انتفاء الاستحقاق عند عدم الاتيان
اقوى من الاول وان كان اضعف مما يشتمل على ادوات الشرط كقوله ان يأتيني احد فله درهم وح فالقول باعتبار
مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم هنا لتحقق الوصف فيه مع زيادة والقول بعدم اعتباره لا يوجب النفي فيه
لامكان تاثير الزيادة في حجيته ومن هذا يظهر ان خروج المفهوم عن مفهوم الشرط على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره
وان لم نقل باعتبار مفهوم الوصف على ما لاح اعتباره ايضا كما تقرر في موضعه فلحوقه به لا يقدح في اصل الدلالة
والاعتبار وان لم يكن عنا بغيره في الوضوح فتدبر فصل الاقوى حجية مفهوم الصفة وفاقا للكثير من

فائدة

الفقهاء والأصوليين لأن المتبادر من تعليق الأمر على الوصف انتفاؤه عند انتفائه ولأن الغالب في المحاورات خصوصا
في كلام البلغاء إرادة المفهوم من الأوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه إلحاقا للظن بالأعم الأغلب

فائدة اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور أنه يفيد العموم بل الظاهر من كلام شارح المختصر أنه لا
خلاف فيه فإنه لم ينقل في ذلك خلافا إلا عن الغزالي ثم أرجع كلامه إلى المناقشة اللفظية وجعل النزاع معه راجعا
إلى تفسير العام ونظر فيه العلامة في التهذيب في مسألة نجاسة الأسآر القول بأنه لا يفيد العموم حيث قال بعد ما احتج
الشيخ على المنع من سؤر غير المأكول برواية عمار عن أبي عبد الله ع قال سئل عما تشرب منه الحمام قال كل ما يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره ويشرب بضعف السند وابتنائه على المفهوم الضعيف قال وهنا وجه آخر وهو أنه ذكر أنه ملخص ما
أفاده في كتاب منتقى الاعتبار في تحقيق معاني الأخبار ما لفظه إذا سلمنا كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته
على المخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق وهو الوضوء من سؤر ما يؤكل لحمه والشرب منه وهو يدل
على أن ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ بسؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه إلى قسمين أحدهما يجوز الوضوء به والشرب منه
والآخر لا يجوز فكان الانقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فإن ما لا يؤكل لحمه من الكلب والخنزير لا يجوز
الوضوء بسؤره ولا شربه لا يقال إذا ساوى أحد قسمي المسكوت المنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم ونحن
استدللنا بالحديث على تقديرها لأنا نقول لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق وكل المسكوت عنه
انتهى كلامه ره وقال الفاضل المحقق الشيخ حسن في المعالم بعد نقل هذا الكلام وعندي فيه نظر لأن مرجع حجية
المفهوم مقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق والمعنى بالمنطوق في مفهومي الشرط والوصف
ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا أو وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما انتفى عنه القيد من ذلك المتعلق
ولا يخفى أن متعلق القيد هنا هو قوله كل أي كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه مأكول اللحم فالمنطوق
هو مأكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره والشرب وغير محل النطق ما انتفى عنه
الوصف وهو عبارة عن غير مأكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع له اللازم لرفع
الجواز وذلك واضح وإن تدبره عرضا اشتباه فليرجع بالنظر إلى مثاله المشهور الذي أشار إليه الشيخ ره أعني قوله
في سائمة الغنم الزكاة فإنه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا إشكال
ووجهه بعد ترتيب ما ذكرناه أن التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد أعني وصف السوم فالمنطوق هو السائم
من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكاة فإذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضاه

هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت نقيضه الذي هو العدم فيدل على النفي عن كل معلوفة
من الغنم هذا كلامه ره وفيه نظر فان المنافي لعموم المفهوم بمعنى ان اللازم للقول بحجيته هو انتفاء نفي الحكم الثابت
للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث قال
وهو لا يدل على ان الكل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ منه ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكره من ان القول بحجية
المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو ممنوع كيف لا وهو عين
النزاع والا فمسلّم لكن لا يجدي نفعا مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح شارح المختصر وغيره وانما يتميز
بذلك نظرا الى موضوع الحكم فان كان مذكورا كان دلالة اللفظ على حكمه منطوقا سواء ذكر الحكم ونطق به او لا
والا كان مفهوما كذلك وعلى هذا فالمنطوق في المثال المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر
ماكول اللحم لانه موضوع الحكم اعني ماكول اللحم من الحيوان وكذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول دون غيره
الماكول من الحيوان وان جعلنا المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق والمفهوم ههنا
نفس الحكمين لا موضوعهما والصواب ان يقال انما ذكرته من الاحتجاج على حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته يدل على
عمومه فان المتبادر من قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك هو عدم تحقق الاعطاء عند عدم تحقق الاكرام وهو شرطه
لم يكن للشرط مدخلية في الحكم فيلزم اللغو والعبث المنفيان اذ لا يكون الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة
المسكوت عنه لجميع افراده للمنطوق فكذلك على فرض الموافقة في الجملة بالنسبة الى البعض الخاص فـائدة

فائدة

النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهي عنه عن ما به وعدم حصول الامتثال به وهذا مما لا ريب فيه
بل ربما يظهر من بعضهم انه مجمع عليه واما غير العبادات كالمعاملات والايقاعات ففي اقتضاء النهي فيها الفساد بمعنى عدم
استتباع الاثر اختلاف شديد واقوال شتى والذي اختاره العلامة واكثر المتأخرين من اصحابنا ومن العامة عدم
الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين استتباع الاثر ولهذا جاز التصريح
من الشارع بالتحريم وصحة المحرم بمعنى ترتب اثره عليه على تقدير حصوله من دون التناقض وهذا واضح بالنسبة
الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة على الفساد لغة لا مطلقا كما هو المطلوب والذي
يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد شرعا كما اختاره السيد والشيخ ره وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون
متعلقه بالمنهي عنه بعينه كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او وصفه اللازم كبيع الملاقيح والمنابذة ونكاح الشغار
واما اذا كان لامر خارج عنه مقارن اياه كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب فانه لا يقتضي الفساد وقد صرح السيد

في قواعده بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ علي في شرح القواعد وكلام الفقهاء في كتب الفروع يقتضي ذلك فانهم كثيرا
ما يطلقون الفساد في المعاملة بتوجه النهي اليها اذا كان المعاملة ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كما
في البيع وقت النداء وهو راجع الى التفصيل الذي قلناه وقد حكي القول به عن الشافعي من العامة واكثر اصحابه واختاره
الفخر الرازي في المعالم والامدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وادعى الامدي الاجماع على عدم الفساد اذا كان
النهي لامر خارج ومقتضى ذلك ان اطلاق القول بالفساد شرعا في كلام بعض الاصوليين محمول على غير ما عدا
تلك الصورة فيرجع الى ما قلناه من التفصيل ايضا والدليل عليه وجهان الاول ان العلماء في جميع الاعصار والامصار
يستدلون بالنهي في ابواب البيوع والانكحة والايقاعات وغيرها على فساد المنهي عنه من غير توقف كما يعلم بالـ
تتبع وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولا لصيغة النهي لغة لما عرفت من انها بحسب اللغة تفيد مجرد التحريم ولا
علاقة بينه وبين الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر فتعين ان يكون نقلها في عرف الشرع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه
ولا نعني بالدلالة الشرعية الا هذا وانما خصصنا الحكم بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم لان التمسك بالنهي
على الوجه المذكور انما وقع فيهما دون المنهي عنه لوصفه المفارق فان الاكثر ذهبوا الى صحة المعاملة فيه ولم يحكموا
بفسادها لاجل النهي كما في البيع وقت النداء وما شاكله من المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة ولا يلزم من دلالة
النهي على الفساد في القسم الاول دلالته عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة النهي المتعلق بما هو من قبيل الاولى
دون مطلق النهي او دلالة النهي على ما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه به كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي الفساد
بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد لو كان متعلقه عبادة وليس معنى دلالته عليه انه نفس مدلول
اللغوي او ما هو جزء منه والا لزم ان يكون دالا عليه لغة في المعاملات ايضا ولم يعقل التفصيل والفرق بين اقسام
المنهي عنه مع ظهور ان تعلق النهي بالمنهي عنه لا يقتضي تغيير معنى النهي وكذا القول في دلالة النهي على الفساد
شرعا فانه ليس المراد انه مدلول صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم اطراد الدلالة في جميع الاقسام كيف
ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا صحة له اصلا كالزنا وشرب الخمر ونحوهما فان الحكم بالفساد انما يصح فيما
له جهة صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالمعاملات والايقاعات واما ما لا صحة له كذلك فلا يعقل فيه الحكم بالفساد
بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في كلامهم قولهم النهي يدل على الفساد ان معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة
ويفهم منها عند الاطلاق كالتحريم على ما يوهمه ظاهر العبارة بل المراد ان الفساد من اللوازم الثابتة لمدلول النهي
بشرط تعلقه بامر مخصوص كالعبادة مثلا او ان مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وضعه لم يخصوصه

والدلالة في العبادات بالمعنى الاول فان الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني التحريم وليس مدلولا للنهي الخاص المتعلق
بالعبادة للقطع بانتفاء الوضع بهذا الوجه لتعدد في غيرها يحتمل المعنيين فان استدلال الفقهاء بالنهي عليه يمكن
ان يكون لغلبة استعمال النهي المتعلق بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى صار ظاهرا فيه من غير قرينة او لوضعه في الشرع لما يشمل
الفساد عقلا بشرط التعلق كما في العبادات وهذا بعيد والاظهر الاول وربما يقال ان المراد بالدلالة شرعا انه ثبت
بالادلة الشرعية ان المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي على الفساد الكشف عنه بوروده وان لم يكن مقتضيا له
ولا ريب في بعده لان المثبت للفساد على هذه الجهة هو الدليل الدال عليه دون النهي مع ان الفقهاء في جميع المسائل
انما يستدلون به من دون اشارة الى امر اخر وترك ما هو مناط الاستدلال والتمسك بالابدال كما ترى وايضا يعترض
على الدليل بوجوه الاول انه لا حجية في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع والخلاف
والثاني فيه ظاهر جلي وجوابه ان قول العلماء ههنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسألة من موضوعات
الاحكام وهي ما يكتفى فيه بمطلق الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن القوي من قول الفقهاء ان لم نقل بالعلم ولا
اقل من ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من اقوال اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها في اثبات الوضع اللغوي
فكذا يجوز التعويل على اقوال العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان المقصود بالدلالة الشرعية بيان قاعدة شرعية
هي ان كل منهي عنه فاسد كانت المسألة من مسائل الاحكام وتوقف الاحتجاج فيها بقول العلماء على بلوغ حد
الاجماع لكن قد عرفت ان ذلك غير محل النزاع اذ الكلام في دلالة النهي على الفساد وانتفاء تتمة دليل اخر على
ان الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على الفساد كان شايعا معروفا عند القدماء بل في عصر الصحابة
ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله الفقهاء من العامة والخاصة في كتب الخلاف والاستدلال ويشهد لهم انا
نراهم يحكمون بالفساد في كثير من المعاملات المحرمة من الانكحة والبيوع ونحوهما مما ينسب بالشرع صحته مع انتفاء
ما يصلح للاستناد اليه من اية او رواية او غيرهما من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فان الظاهر انه
هو المستند في حكمهم بالفساد دون شيء اخر اذ احتمال خفاء الادلة مع المبالغة في الفحص او عدم وصولها الينا
مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع عادة والقول بان مستندهم في ذلك الاجماع
او الضرورة ظاهر الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين ولا ريب ان الاجماع والضرورة لا ينشأ هما عنه بحجية
والوجوه فينبغي ان يكون دليلهم في تلك المسائل هو النهي وبالجملة فادعاء الاجماع في المسألة غير بعيد عن الصواب
ويكفي بذلك قول الاصوليين ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد من غير نكير لهم

هذا الوجه منقول عن جماعة من القدماء المعاصرين للائمة او المقاربين لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء ينشئ
اشتهار الاستدلال بالنهي على الفساد عند السلف غاية الاشتهار وهو لا ينفك بحسب العادة عن بلوغ حد الاجماع كما
هو الظاهر ولا ينافي ذلك ما ذكرناه من ان النزاع في دلالة النهي على الفساد ظاهر جلي فان كثيرا من المسائل الاجماعية
صارت باعتبار عروض الشبهة محلا للتشاجر والنزاع كحجية خبر الواحد ووجود الفاظ للعموم وكون الامر
للوجوب والنهي للتحريم وغيرها من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون باخبار
الاحاد في مسائل الفروع ويحتجون بها على خصومهم علما ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار الخلاف في حجية خبر
الواحد حتى ان السيد المرتضى ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب كبطلان القياس وكذا نعلم ان مدار العلماء
في كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع والجمع المحلى والنكرة في سياق النفي على ارادة العموم مع فقد القرائن
مع ان جماعة من الاصوليين ادعوا ان تلك الالفاظ حقائق في الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص وكذا
الامر والنهي وغيرهما والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجماعية ان الاجماع فيما نظري يتوقف
الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف وتصفح لاثارهم فلا يحصل مع فقد الادلة واهمال النظر
فيقع الخلاف كما في سائر المسائل النظرية مع انه لو كان ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى
الذهن يمنع من حصول العلم بالضروريات ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما سيعلى في محله الثاني ان كلام
العلماء في النهي عن المعاملات مضطرب فانهم كما يستدلون بالنهي على الفساد في المعاملات فكثيرا ما يصرحون
بعدم اقتضائه في المعاملة وليس التمسك باحد الكلامين باولى من التمسك بالاخر وجوابه ان المصرح بعدم
الاقتضاء ان كان ممن رجع عن ذلك واختاره فيصرح به في جزئيات الفروع كخلافه في الاصول لا يقدح في
الاجماع ولا يبقى التناقض والاضطراب وليس تصريحه بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل
الا كتصريح النافي لحجية اخبار الاحاد مثلا بعدم الاعتبار والحجية في المسائل الفقهية المختصة المبنية عليها
وانه لا يوجب الرد فيما ذكرناه من الاجماع على حجية اخبار الاحاد فكذا التصريح هنا على انك قد عرفت ان المسئلة
من قبيل الموضوعات وان لا تستند الى نقول العلماء فيما لا يتوقف على بلوغ حد الاجماع فيحكم البعض بالاقتضاء و
الدلالة لا ينافي في الحكم وان يخرج بعضهم بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل الوضعية مع التكافؤ فكيف
غاية ما يدعيه النافي غالبا عدم الاطلاع بعد التتبع ولا ريب في انه لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الوجدان
لعدم التكافؤ عن الرجوع على تقدير الصحة وان المصرح بعدم الاقتضاء   ذهب الى ان النهي في المعاملات

يقتضي الفساد فصرّحه بالعدم في بعض المسائل لدليل أوضح على أنه لا يقول بالفساد مطلقاً وإن مذهبه في ذلك هو التفصيل
أو توهم التناقض والاضطراب في كلام جمع غفير من العلماء الأعلام مع تشتت المسائل وانتشارها ووضوح الأصل
واشتهاره مما يأبى عنه الطبع السليم وليس حمل كلماتهم على التناقض والاضطراب بأولى من الحمل على اختيار التفصيل بل يجب
الحمل عليه محافظة على الصحة مهما أمكن وهذه جملة الشواهد على أن مذهب الفقهاء فساد المنهي عنه لنفسه أو لجزئه أو
اللازم خاصة كما أشرنا إليه فإنا بعد التتبع التام إنما وجدناهم يحكمون بالصحة أو عدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه لوصفه
المفارق دون غيره وإن ما ذهب جماعة من المتأخرين بعد تسليم مطلب الفقهاء في المسائل المستدل عليها بالنهي
غالباً إلى الإجماع بمنع دلالة النهي على الفساد في المعاملات ولو في المنهي عنه لنفسه غفلة عن حقيقة الحال فإنهم إنما
ذهبوا إلى الفساد في تلك المسائل لأجل النهي لا لاعتماد على الإجماع فيها اعتماداً على دلالة النهي على الفساد حقيقة
فتدبر وافهم فقد عرفت أن كلام الفقهاء في كتب الاستدلال يعطي أن مذهبهم في المسألة هو التفصيل الذي
قلنا حيث عللوا الفساد في كثير من المعاملات بتوجه النهي إليها لكون المعاملة محرمة في نفسه وبين تعلقه بأمر
خارج عنها فإن ذلك كالتصريح بما ذكرناه من التفصيل على أن ترك البيان في كلامهم يقتضي إرادة الحق وفي كتب
الأصول ولم ينقل أحد من الأصوليين تفصيلاً في المسألة غير ما ذكرناه فتعين الحمل عليه إذ لو أريد غيره لوجب البيان
وهو منتف وتنزيل كلامهم على أصل غير معروف في الأصول ولا مبين في كتب الفروع بعيد جداً بل مقطوع
بفساده الثالث أن استدلال الفقهاء بالنهي إنما هو فيما يكون المقتضي للصحة مقصوراً على مورد الحل كما في
أحل الله البيع فإن حلية البيع الذي هو عبارة عن المعاملة الناقلة للملك على الوجه المعهود عادة إنما
تقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم إذ مع وروده يمتنع باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب بناء
العام على الخاص ويمتنع معه الدلالة على الصحة قطعاً واللازم منه فساد البيوع المحرمة للأصل السالم عن
معارضة دليل الصحة فإن الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على ورود النص من الشارع فبانتفائه يلزم انتفاء
الحكم السابق على البيع وانتفاء التأثير فيه فيقتضي الاستصحاب ولا نعني بالفساد إلا ذلك وكذا الكلام في
غير البيع من العقود والإيقاعات التي لا تتم أدلة صحتها في موارد التحريم فإن النهي فيها دليل الفساد لكشفه عن
فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا لأن الفساد مدلول صيغة النهي لغة أو شرعاً ولهذا تراهم يحكمون بالصحة
إذا كان دليلها عاماً شاملاً ولا يلتفتون إلى التحريم أيضاً كما في ذبح الغاصب لعموم ما يدل على إباحة المذكى أعني
قوله تعالى إلا ما ذكيتم وقوله تعالى وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه ووطء الحائض فإن دليل الحد

المهر كملا وهو قوله عليه السلام فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وكذا دليل لحوق الولد للفراش لا
يختص بالوطئ المحلل وبهذا يندفع التناقض في كلام الفقهاء حيث انهم تارة يحكمون بصحة المنهي عنه واخرى بفساده
فانهم انما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها وتناوله المحرم والمحلل مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض والجواب عنه
من وجوه الاول ان ظاهر احتجاج الفقهاء بالنهي في فساد المعاملة استنادهم فيه الى النهي نفسه كما استدلوا بالنهي
على فساد العبادة واحتجاجهم بالامر والنهي على الوجوب والتحريم بل التمسك بالالفاظ مطلقا فان الظاهر من الاحتجاج
بنحو المستدل على دلالتها بنفسها لا باعتبار كشفها عما يقتضي ثبوت المدعى ثم ان تكرر الاحتجاج بالنهي في كلامهم
واشتهاره فيما بينهم مع عدم تعرضهم لما يصرف عن ارادة الظاهر منه مما يقتضي بارادته اذ لو كان المراد غيره لوجب
البيان لتوفر الدواعي وشدة الحاجة الى الاصل المذكور باعتبار كثرة فروعه وانطباق كثير من المسائل عليه ولم
نجد لذلك في كتب الفقه لعدم الاستدلال عليها ولا اثر واهمال معنى المراد منهم مثل هذا الاصل المذكور في
كلامهم مع صرفه عن ظاهره بعيد جدا وايضا فان البناء على فقد دليل الصحة انما يستقيم مع حصر ادلتها وبيان
اختصاصها بمورد المحلل فان عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد من دون ان التمسك بذلك لا يتم مع تطرق
المنع الى شيء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم بما يرجع الى الاعتبار المذكور لكان الواجب ان
ينبهوا على مقدمات الدليل وان يتعرضوا لبيانها واثباتها في المسائل التي استدلوا فيها بالنهي على الفساد ولم نجد
احدا منهم تعرض لشيء من ذلك على كثرة المسائل المستدل عليها بالنهي فضلا عن بيانه واثباته ومن المعلوم انها
ليست امورا مقررة حتى يحال امرها الى الظهور والفارق بين النهي الجامع لدليل الصحة والنهي الفارق له
في غاية الخفاء كما ستطلع لك وجهه والحاصل ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين قسم يجامع دليل الصحة
وقسم لتوفر مفارقته فلا يصح التمسك بالنهي الوارد في المعاملة على فسادها حتى يتبين انه من القسم الثاني و
بيانه انما يحصل بما ذكرناه من حصر ادلة الصحة وبيان انها لا تتم المعاملة المحرمة وان فقد دليل صحتها يقتضي
فسادها وحيث ان ذلك كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه على تقدير ارادة المعنى الذي ذكره
مكان
فلا يصح حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض المتوهم في كلامهم لا ينحصر وجهه في البناء على ذلك لا
لتقصي عنه بما ذكرناه من الفرق بين اقسام المنهي عنه كما عرفته مفصلا فان قلت انا استدلال الفقهاء بالنهي
على الفساد انما يقتضي كون المنهي عنه فاسدا لاجل ان النهي فلم يعلم من ذلك   ودنو صحة ان تقول   لهم
البيع فاسد مثلا لنهي النبي صلى الله عليه وآله اشارة الى الصغرى الدليل وهي ان البيع منهي عنه والكبرى المطوية المدلول عليها

عليها بالصغرى والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولو دلالة لنهيها على تعيين وجه الفساد في المنهي عنه فكما يحتمل
ان يكون الوجه دلالة النهي فكذا يحتمل ان يكون شيئا آخر كفقد دليل الصحة مثلا فلا يصح التمسك باحتجاج الفقهاء
بالنهي على الفساد في دعوى دلالته عليه لانه اعم منها قلت الصغرى المشار اليها بقولهم فاسد لمكان النهي
هي ان فساد البيع مدلول النهي كما في قولهم حرام للنهي فان معناه ان الحرمة مدلوله والكبرى المطوية في هذا
الاستدلال ونظائره شيء وهو ان مدلول خطاب الشرع مما يجب القول به فالحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد
من قبيل الاستدلال بالامر والنهي وسائر الالفاظ والنظر منها كما اشرنا اليه سابقا المستدل فيها الى دلالة
اللفظ نفسه دون ما هو خارج فكما ان معنى قولهم واجب للامر وحرام للنهي ان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول
النهي فكذا معنى قولهم فاسد للنهي ان الفساد مدلول النهي وكما ان قولهم فاسد للنهي يكون راجعا الى القياس
لان النهي لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب للامر وحرام للنهي والفرق بين المقامين تحكم صرف فالقول
بنفي اقتضاء الدلالة اللفظية في احتجاجهم بالنهي على الفساد ونظائره باسرها مكابرة بينة على ان رجوع القياس
الى ما ذكر يقتضي فساده على تقدير ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وانما يصح لو ثبت ان النهي في الصغرى يفيد
فيه وفي الكبرى مقيد على ذلك التقدير فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا وارد على القول با
لتفصيل في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه
اللازم مع انتفاء التقييد به في كلامهم قلت انتفاء التقييد به ممنوع فان قولهم فاسد للنهي يعني ما شاده الى
النهي الخاص الوارد في المسألة والمفروض تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد باعتبار النهي
عنه مشهور عند الاصوليين ملحوظ في اطلاقات الفقهاء فلا يبعد تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد بفقد
دليل الصحة فانه لم يصرح في تفصيلات المسألة الاصولية ولا مما تعرض له الفقهاء في الكتب الفقهية فحمل الاطلاق
عليه مما لا شاهد له اصلا ثانيا ان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها بالفساد غير منحصر فيما يختص بالمحلل عندهم
فان قوله تعالى اوفوا بالعقود يدل على صحة العقود باسرها لكونه جمعا محلى باللام وهو حقيقة في العموم
ولا يختص بالعقود المحللة نظرا الى الحكم بالوفاء بناء على ما ذكره بعض المحققين لان تحريم العقد على القول بعدم
اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء به لو اقتضاه فاما ان يكون لنفي لزوم العقد المحرم او لنفي صحته
الملزوم لنفي لزومه وكلاهما باطل اما الاول فللاتفاق على ان تحريم العقد لا يقتضي عدم لزومه مع بقاء الصحة
واما الثاني فلانه انما يصح على القول باقتضاء النهي الفساد والمفروض خلافه وقوله تعالى الا ان تكون تجارة عن

عن تراض منكم يدل على صحة التجارة الناشئة عن رضى المتعاملين مطلقاً محللة كانت ام محرمة اما ان التجارة تعم
المحرمة فظاهر واما دلالة الآية على الصحة فلان التجارة اسم للبيع والمعاملة الموجودة فيها المعاوضة كالجميع
طرق الاكتساب المتناولة للمال الا معاوضة فيه وعلى التقادير فالتمسك معتبر فيها بل مأخوذة في حقيقتها ولان المراد
من الكل في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم مطلق التصرف في المال كما صرح به المفسرون وتشهد به القرائن الحالية
وتسويغ التصرف فيه اذا كان تجارة مطلقاً ولو بعد طلب المالك او في ضمنه يستلزم الصحة قطعاً اذ ينافي الا
باحة المحضة ولانه لولا الصحة لم يجز الاكل منه مطلقاً لكونه على تقدير بطلان المعاملة مقبوضاً بالعقد ا
لفاسد وظاهر الاصحاب الاتفاق على انه مضمون على القابض والاباحة انما تجدي لو تجردت عن العقد و
اما مع انضمامه فهي متعلقة بالجهة الخاصة المفروض بطلانها ولا ريب ان المقيد ينتفي بانتفاء قيده و
يدل على صحة المعاملة مطلقاً بحيث يتناول المحرم منها من طريق السنة اخبار كثيرة نحو ما ورد من قولهم ع انما يحلل
الكلام ويحرم الكلام وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كلما افتتح الرجل به رزقه فهو تجارة وقولهم في
اخبار البلوغ ان الصبي اذا بلغ اشده جاز له كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وكذا في الجارية وقولهم ا
لمتبايعان بالخيار ما لم يفترقا وقولهم ع من اقال مسلما في بيع اقال الله عثرته يوم القيمة الى غير ذلك من
الروايات المتفرقة في ابواب العقود والايقاعات مما يطلع عليه بالتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في
مسئلة البيع وقت النداء بعد ان حكى عن الاكثر القول بصحة العقد واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب الوفاء
بالعقود وقال الشيخ في المبسوط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه شيخنا المعاصر لا لان النهي في
المعاملات يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ ولا لان العقد المحرم لم يثبت كونه سببا كما ادعاه شيخنا سلمه الله تعالى فانه
ولا يمكن الاستدلال على سببيته بقوله تعالى واحل الله البيع لانه عموم كما هو المفروض ولا بالاجماع لان ذلك محل ا
لخلاف قال والجواب منع الحصر فان قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله وكذا قوله ع البيعان بالخيار
ما لم يفترقا ونحو ذلك من الاخبار الكثيرة يشمله قطعا الثالث لو كان احتجاجهم بالنهي لاقتضائه الفساد كما ادعى
المعترض لوجب القول بفساد كل محرم من العقود التي يتوقف توقفها على الحلية كالبيع والنكاح مثلا مع ان الاكثر
على الانعقاد في كثير منها كالبيع وقت النداء وعقد الفضولي والغاصب والمكره ونكاح العبد بدون اذن
المولى وغير ذلك من البيوع والانكحة المنهي عنها لغيرها وكون النهي فيها لامر خارج لا يقتضي تناول ادلة الصحة
المفروض اختصاصها بالعقود المحللة للقطع بتحريم تلك العقود غاية الامر استناده الى الجهة الخارجة والتحريم

كما يكون ذاتيا للمحرم على مقتضى إرادة ووصفه اللازم يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجة كما حقق في محله الوجه الثاني

الأخبار الكثيرة منها ما رواه ثقة الإسلام الكليني في الكافي وشيخ الطائفة في التهذيب في الحسن بإبراهيم بن هاشم ورواه

الصدوق في من لا يحضره الفقيه في الموثق بعبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك

تزوج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبة وإ

براهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا يحل له إجازة سيده فقال أبو جعفر عليه السلام إنه لم يعص الله

إنما عصى سيده فإذا أجاز فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق بطريقهما عن موسى بن بكر عن زرارة عن أبي

جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال ذاك إلى مولاه إن شاء فرق بينهما

وإن شاء أجاز نكاحهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقا كثيرا فإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما

الأول فقلت لأبي جعفر عليه السلام فإنه في أصل النكاح كان عاصيا فقال أبو جعفر عليه السلام إنما أتى شيئا حلالا وليس بعاص لله

إنما عصى سيده ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه وما رواه في الكافي

في الحسن بإبراهيم بن هاشم ومحمد بن إسماعيل عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام في مملوك تزوج بغير إذن

مولاه أعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما أزعم أنه حرام وقل له أن لا يفعل إلا بإذن مولاه وجه الاستدلال

بهذه الروايات أنها دلت على أن عصيانه تعالى في النكاح الذي هو من قبيل المعاملات يقتضي فساده وأن نكاح العبد

الغير المأذون إنما لم يفسد لأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده وهذا يحتمل وجهين الأول أن معصية الله في نكاح

المملوكة بغير إذن مولاه فرع معصيته له فمع إجازته كما هو المفروض لا يكون عاصيا له فلا يكون عاصيا لله تعالى

ولتوضيحه أن معصية المملوك قد تكون باعتبار مخالفة أمر الله تعالى فقط دون سيده كما لو فعل شيئا من المحرمات

بإذن المالك فإنه يعصي الله بفعله ذلك ولم يعص سيده وإنما يستحق العقوبة من الله دون سيده فإذن

السيد في هذا القسم وإجازته لا تأثير لهما والرخصة فيه من قبل الله وذلك واضح وقد تكون بمخالفة أمر الله تعالى

وسيده فإنه عاص لهما بذلك ومستوجب للعقوبة منهما عليه وقد تكون بواسطة معصية السيد كما لو فعل ما

لم يأذن فيه السيد فإن عصيان العبد فيه ما كان لأجل أن السيد لم يجز له الفعل ولم يرخص فيما فعل فهو عاص لسيده

وينتهي بعض بواسطة معصيته له فإن الفعل وإن كان مباحا بالأصل إلا أنه صار بنهي المولى عنه محرما بالعارض

وإن أجازه ورضي به لم يعص سيده ولم يعص الله تعالى لأنه إنما فعل شيئا مباحا بالأصل وبالعارض فلا يعصي قطعا

ونكاح العبد بدون إذن سيده من هذا القبيل فإنه في الأصل مباح له وإنما كان معصية لكونه عصيانا للمولى

وحيث نعقبه الاجازة منه تبين انه لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا لله ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى
سيده مبنيا على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله فان المراد منه نفي معصيته له في الواقع ونكون الاخبار المذكورة
ظاهرة في اقتضاء النهي عن النكاح مطلقا فيحتاج في اخراج المنهي عنه لغيره الى التخصيص وفيه نظر لان هذا الوجه
مع ما فيه من التعسف والخروج عن الظاهر بحمل قوله عصى سيده على عصيانه له في الظاهر سيما مع ارادة الحقيقة من قوله
ولم يعص الله غير مستقيم اما اولا فلان العبد بمجرد نكاحه بدون اذن مولاه يصير عاصيا واجازة المولى بعد
ذلك لا تنفي ما تحقق منه كعفو الله تعالى وغفرانه في حق العصاة ومن المعلوم ان معصية السيد تستلزم عصيان
الله لفرض طاعته عليه فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله تعالى واما ثانيا فلان الظاهر من قوله عم لم يعص الله وانما عصى
سيده ان العبد لم يعص الله في نكاحه حتى يكون نكاحه باطلا وانما عصى فيه سيده وعصيانه السيد لا يوجب بطلان
النكاح وهذا انما يستقيم على تقدير ارادة الحقيقة من النفي والاثبات واما مع ارادتها من النفي خاصة فانه يلزم ان
قوله عصى سيده مستدرك في البين لان عصيان السيد بهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا صحة فلا وجه لايراده في اثنائه
نعم لو قال عصى الله ولم يعص الله انتظم الكلام وكان من قبيل وما رميت اذ رميت وكذا لو قيل عصى سيده ولم يعص
سيده واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير علة لعدم المعصية وسبب فيه والمستفاد من قوله فاذا اجازه
فهو له جائز بعد نفي العصيان انه غير متوقف على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثالث ان المعصية المنفية في
قوله عم لم يعص الله ليست مطلق المعصية بل المراد منها معصية مخصوصة تقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص
الله عصيانا يوجب فساد النكاح كالنكاح المحرم في العدة وغيرها مما يحرم لعينه او وصفه اللازم كما يدل عليه
قوله عم انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تعالى من نكاح في عدة واشباهه والعصيان
السيد يستلزم عصيانه تعالى لانه تعالى اوجب على العبد طاعة سيده فاذا عصى سيده فقد عصى الله تعالى فلا يصح نفي المعصية
عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية الناشئة من اصل النكاح فان معصيته تعالى في نكاح العبد بدون اذن سيده
انما نشأت من عصيان سيده وهو امر خارج عن النكاح مفارق اياه وحاصل الوجه المذكور ان المعصية الموجبة لفساد
النكاح هي مخالفة اوامره تعالى في نفس النكاح وعصيان المملوك في نكاحه بدون اذن سيده ليس كذلك فانه قد حصل منه
في نكاحه ذلك معصيتان معصيته لسيده في اصل النكاح ومعصيته لله باعتبار مخالفته لسيده ومن المعلوم ان شيئا
منهما ليس عصيانا لله في اصل النكاح فلا يكون عصيانا موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله عم انه لم يعص الله ولكن
عصى سيده انه لم يعص الله عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى سيده معصية موجبة لعصيانه غير

له فيما هو خارج عن النكاح وذلك لا يوجب فساده وهذا نص فيما ذكرناه من التفصيل وحجة على كل من اطلق القول

بالفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح العبد غير موجب للفساد لكونه مستندا الى الخارج لزم صحته مطلقا

وان لم يتعقبه اجازة المولى والتالي باطل بالنص والاجماع قلت عدم الصحة مع فقد الاجازة من المولى ليس للتحريم بل

لاشتراط رضى المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الشرط مطلق الرضا وان كان بعد

العقد وقد وجد في نكاح العبد مع الاجازة ولم يبق الا العصيان فتعلق ذلك وهو ثبت انه لا يقتضي الفساد

مع العقد لوجود المقتضي وانتفاء المانع فقوله لم يعص الله وانما عصى سيده اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجاز

فهو له جائز اشارة الى الاول واعترض بوجهين الاول ان العصيان في الرواية ان حمل على الظاهر لم يصح الحكم بعدم

معصية العبد لان عصيان السيد عصيان الله وان حمل على نوع خاص فلا دلالة فيها على المط لاشتراط الخصوصية

وعدم معلوميتها والجواب ان الخصوصية معلومة كما عرفت اذ لا تكون المعصية مستندة الى امر خارج عن المنهي

عنه كما في نكاح المملوك بدون اذن مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه بدون اذنه لما كان مستلزما

لمعصية الله فيه باعتبار فرض طاعته شرعا ولا ريب في كون تلك الجهة خارجة عن النكاح مفارقة له نفي الله

المعصية عنه في قوله عم انه لم يعص الله ليس الا نفي المعصية لا يكون من هذا القبيل وهي المعصية الراجعة الى اصل النكاح

او صفاته اللازمة ويشهد لذلك قوله عم انما اتى شيئا حلالا وليس بحرام ... وقوله عم ان ذلك

ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من النكاح في عدة واشباهه وانه لا شبهة في دلالة الاخبار على بطلان

الاطلاق القول بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل المختار اذ ليس في المسألة تفصيل اخر يمكن الحمل عليه

الثاني ان العصيان مخالفة الامر والسؤال في الرواية لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد والمعنى به عند

جميع الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العمومات تقتضي

صحة هذا العقد كما صرح مع ان المسألة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي يقتضي الصحة فالمراد

قوله لم يعص الله انه فعل العبد موافق لقول الله تعالى الذي يقتضي الصحة غاية ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد

فلو كان السيد هو المعقود عليه وانما العقد بغير اذنه يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد

على عبده لاتحاد دليل الصحة ومقتضاها فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم

ولو اريد من العصيان ظاهره لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل الامر بالعكس فانه لم يعص سيده اذ

المفروض انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تعالى في عقده بدون اذن سيده لنهيه عن تصرف العبد بغير اذن مولاه

صفى

والجواب ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي كما في ترك الواجب وفعل المحرم واطلاقه على مخالفة الحكم الو

كمخالفة مقتضى غير معهود وانما المعهود منه اطلاق العام والبطلان مع ان الحمل عليه لا يستقيم في قوله عم وانما عصى

سيده اذ ليس للسيد قول يقتضي الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا له وحمل العصيان هنا على حقيقته يستلزم التفكيك

مكان لا يلائمه الحصر مع ارادة المعنى المذكور في قوله لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى ما نفي في قوله لم يعص

الله فيكون اثباتا للمعنى المنفي هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده متعذر وحمله

بناء على ما ذكره من ان العصيان مخالفة الامر وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد بدون اذن سيده فينبغي حمله

فيه على ما يوجب العقوبة في الجملة وان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ في الموضعين مع

التفكيك بحمله فيهما على معنيين مختلفين مع امتناع الحقيقة في قوله عصى سيده انما اقتضى الصرف عن الظاهر في قوله

لم يعص الله للزوم التفكيك به وهو على ما يفهم من كلامه والا فالحمل على الظاهر فيه يمكن بارادة نفي العصيان على

بعض الوجوه فالعدول عنه ليس الا الفرار عن لزوم التفكيك والحمل على المعنى المذكور كما ترى كر فيما وقع

لغرار صدر الشريعة ان يقال ان العصيان في قوله عم لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف

امر الله تعالى في النكاح فانه لم يمنعه عن النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل العادة منزلة

النهي فانها قاضية بمنع اشتغال العبد بالنكاح واشباهه مما يجب ان يصد عنه المولى او يراد محمول

على فعل ما يوجب العقوبة وان لم يكن لمخالفة الامر مجازا ولا يلزم التفكيك القبيح مع المناسبة الظاهرة بين

المعنيين وصحة الحصر بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل على مخالفة مقتضى الصحة على ما عرفت ويمكن حمله في المو ضعين

على ما يوجب العقوبة مطلقا اما في عصيان السيد فلتعذر الحقيقة الموجبة للحمل على المجاز واما في عصيان الله

فلئلا يختلف المعنى في الموضعين وح فلا يلزم التفكيك غاية الامر حصول المعنى في احدهما بمخالفة الامر وفي

الآخر بامر آخر غير ذلك وهذا لا يوجب التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا يذهب عليك ان حمل قوله

عم لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة انما يصح لو كان القول المقتضي للصحة عاما مثبتا ولا

للعموم ايضا وقد صرح المعترض فيما حكينا سابقا ان الفقهاء انما استدلوا بالنهي عليه السلام في ابواب البيوع والانكحة

نظرا الى كثيره عن فقد دليل الصحة لاختصاصه بالمعاملة المحللة وهذا كما ترى صريح في ان الحكم هنا عن

فعل العبد لدليل الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا لما عرفته وان لم يصدق عليه اسم

العصيان حقيقة فينبغي ان لا يتناوله ادلة الصحة المفروض اختصاصها بالمعاملة المحللة الا ان يترحى في ذلك

بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصفه المفارق ويدعى تناول الأدلة للقسم الثاني وغيره ما قد عرفت ومنها ما رواه
الشيخ في التهذيب في الصحيح عن أبي بصير عن أبي عبد الله ع قال من طلق ثلاثا في مجلس فليس بشيء من خالف كتاب الله رد
إلى كتاب الله وذكر طلاق ابن عمر وفي الصحيح عن إسمعيل بن عبد الخالق قال سمعت أبا الحسن ع وهو يقول طلق
عبد الله بن عمر امرأته ثلاثا فجعلها رسول الله ص واحدة وردها إلى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن ابن أذينة عن زرارة
وبكير ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار وإسمعيل بن الفضل الأزرق ومعمر بن يحيى
بن يسار كلهم سمعوه من أبي جعفر ع ومن ابنه بعد أبيه بصورة ما قالوا وإن لم أحفظ حروفه غير أنه لم يسقط
جمل معناه أن الطلاق الذي أمر الله به في كتابه وسنة نبيه أن المرأة إذا حاضت وطهرت من حيضها أشهد
رجلين عدلين قبل أن يجامعها على تطليقة ثم هو أحق برجعتها ما لم تمض لها ثلثة قروء وقبل أن يراجعها فإذا
مضت لها ثلثة قروء وقبل أن يراجعها فهي أملك بنفسها فإن أراد أن يخطبها مع الخطاب خطبها فإن تزوجها
كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة قال سألته عن رجل طلق امرأته
ثلاثا في مجلس واحد فقال إن رسول الله ص رد على عبد الله بن عمر امرأته طلقها ثلاثا وهي حائض فأبطل رسول
الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله والسنة رد إلى كتاب الله والسنة وما رواه الكليني في الحسن
بإبرهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم قال قال أبو جعفر ع من طلق ثلاثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا إنما الطلاق
الذي أمر الله به فمن خالف لم يكن له طلاق وإن ابن عمر طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد وهي حائض فأمر
النبي ص أن يراجعها ولا يعتد بالطلاق قال وجاء رجل إلى أمير المؤمنين ع فقال يا أمير المؤمنين إني طلقت امرأتي
قال ألك بينة قال لا قال اعزب وفي الحسن بإبرهيم عن الحلبي عن أبي عبد الله ع قال من طلق امرأته ثلاثا في مجلس و
هي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله طلاق عبد الله بن عمر إذ طلق امرأته ثلاثا وهي حائض فأبطل رسول
الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب الله فهو رد إلى كتاب الله عز وجل وقال لا طلاق
إلا في عدة وفي الحسن بإبرهيم أيضا عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي قال سألت أبا الحسن ع عن الرجل طلق
المرأة بعد ما غشيها بشهادة عدلين قال ليس هذا بطلاق قلت جعلت فداك كيف طلاق السنة قال يطلقها
إذا طهرت من حيضها قبل أن يغشاها بشهادة عدلين كما قال الله عز وجل في كتابه فإن خالف ذلك رد إلى كتاب
الله عز وجل الحديث وفي الحسن بمحمد بن إسمعيل عن محمد الحلبي قال قلت لأبي عبد الله ع الرجل يطلق امرأته
وهي حائض قال الطلاق على غير السنة باطل قلت فالرجل يطلق ثلاثا في مقعد قال يرد إلى السنة وفي الموثق عن

بكير وغيره عن ابي جعفر ع انه قال ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه والذي سن رسول الله ص ان يخلي الرجل عن
المرأة فاذا حاضت فطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقه وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها
ما لم تنقض ثلثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فليس بطلاق وفي الموثق عن سماعة عن ابي جعفر ع قال لو وليت الناس
لاعلمتهم كيف ينبغي ان يطلقوا ثم لو اوتيت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره ومن طلق على غير السنة رد الى كتاب الله
وان رغم انفه وما رواه عن عمر بن اذينة قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يصلح الناس في الطلاق الا بالسيف
ولو وليتهم لرددتهم الى كتاب الله وما رواه الصدوق عن ابن حزم قال قال ابو عبد الله ع لا طلاق الا على السنة ان
عبد الله بن عمر طلق ثلثا في مجلس واحد وامرأته حائض فرد رسول الله ص طلاقه وقال ما خالف كتاب الله
رد الى كتاب الله والاستدلال بهذه الاخبار من وجهين الاول انها دلت على بطلان الطلاق المخالف للسنة كما
الطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة وبدون الاشهاد والطلاق ثلثا في مجلس لما فيه من مخالفة الامر في كتاب الله ثم
شرعها في الدلالة في بعضها بلفظها وفي اخر وقد اشير بذلك الى قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله تع
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن بناء على ان المراد من الطلاق للعدة ان يطلقها في زمان وقت العدة وهو الطهر
الذي لم يجامعها فيه من غير ان يرسل الطلاق او يكون في مجلس ثلثا على ما ورد التفسير في الاخبار ومن المعلوم
ان الامر باشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق في العدة يقتضي النهي عن الطلاق الخالي عن الاشهاد
واعتبار العدة وان التعليل بمخالفة الامر في بطلان الطلاق البدعي تعليل بالنهي المستفاد منه حقيقة
فعلم ان النهي دليل الفساد وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق للعدة محمول على الوجوب الشرطي بمعنى انها من
شروط الطلاق اذ لا يتعلق وجوب الاشهاد واعتبار العدة مع جواز ترك الطلاق فمعنى قوله تع واشهدوا
ذوي عدل منكم انكم اذا اردتم الطلاق الصحيح الشرعي فاشهدوا اي فلا بد لكم من الاشهاد وكذا قوله تع فطلقوهن
لعدتهن وح فالتعليل بمخالفة الامر في الرواية تعليل بانتفاء شرط الطلاق دون دلالة النهي وليس ذلك محل
النزاع في شيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الاتية ان شاء الله تع الثاني انها تضمنت اصلا وهو
ان كل شيء يخالف الكتاب فهو مردود الى الكتاب والمعنى انه يحكم برده الى ما يقتضيه الكتاب من البطلان والفساد
ولا ريب ان المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها الى الحكم ببطلانها وفسادها لمقتضى المخالفة
على ما ذكرنا في معنى الرد ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب موجبا له ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح
عن الفضل بن عبد الملك البقباق قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يتزوج الامة بغير اذن اهلها قال هو زنا ان

الله تعالى فالحكم هنا باذنهما والترتيب في هذه الرواية يعلم مما سبق وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى عن
عبد الله بن مسكان عن الحسن بن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله عم لا تزوج الحرة على الامة ولا تزوج الامة
على الحرة ولا النصرانية ولا اليهودية فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن بنان بن محمد
بن عيسى عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن اخيه موسى عم قال سألته عن امرأة تزوج على عمتها وخالتها
قال لا بأس وقال تزوج العمة والخالة على بنت الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة
والخالة الا برضى منهما فمن فعله فنكاحه باطل وجه الدلالة ان الفاء في قوله فمن فعل للسببية وهي تقتضي ترتب
ما دخلها على ما قبلها الا انها انما تدخل على ما هو جزاء او في معنى الجزاء ولما لم يكن الشرط في الخبرين مذكورا صريحا
وجب تقديره وجعل المضمون المتقدم وهو النهي شرطا والمعنى اذا كان تزويج الامة على الحرة وبنت الاخ و
الاخت على العمة والخالة منهيا عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل ولولا ان النهي يقتضي الفساد لم يصح ذلك
ومن شواهد المسألة ما تكرر في النصوص من الحكم بفساد المعاملات المحرمة على وجه يعطي تفرعه على الاصل
فيما نحن فيه هو الفساد لان المقتضي في جميعها امر واحد هو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي عنه لغيره مستعقبا لعدم
الصحة كما اشرنا اليه وجب اختصاص الحكم بغيره وايضا فان الغرض الاصلي من احكام المعاملات بيان الصحة والفساد
وتمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في انتظام امر المعاش والداعي الى تأسيس تلك الاحكام
والخطاب لاقتضائه الواردة فيها كالايجاب والتحريم تأكيد لذلك الغرض ورجوع عما يوجب اختلال المعاش
على الوجه الابلغ فمن هذه الجهة انما يقصد منها المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان الاوامر
والنواهي الواردة في المعاملات لبيان الحكم الاقتضائي والتخييري دون الالتفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو
الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح فيها بالصحة
والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر جدا واهمال ما هو المقصود والاهم في مسائل المعاملات بالكلية او في
اكثرها مما لا يليق بالحكيم المتوسط في الشرع المبين لاحكامه كما لا يخفى على ذي مسكة واعلم ان النزاع في المسألة
لا يختص بالنهي على ما يوهمه الاقتصار عليه في كلام الاكثر فان المراد منه مطلق التحريم كما صرح به بعضهم اطلاقا
لاسم الخاص على المطلق والدليل على المدلول ويجوز ان يكون الاقتصار عليه لكونه العمدة في ادلة التحريم مع
استلزام الحكم عليه بالاقتضاء وعدمه ثبوته في غيره من ادلة التحريم فان الادلة من الطرفين لا اختصاص لها با
لنهي بل هي متناولة للتحريم الثابت بغيره كلفظ التحريم ومن هذا يعلم بطلان نكاح المذكورات في قوله تعالى

فائدة

حرمت عليكم امهاتكم الاية فائدة المذهب الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اصحابنا ومنهم السيد المرتضى
والشيخ وابو المكارم ابن زهرة جواز التخصيص الى واحد وعدم اشتراط بقاء الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس
ونقل الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة وظاهرهما انتفاء الخلاف في ذلك بين اصحابنا حيث
نسبا الخلاف في ذلك الى العامة قال الشيخ البهائي والاكثر على جواز الاكثر من الباقي فضلا عن مساويه والدليل
على ذلك من وجوه الاول وجود المقتضي للصحة وانتفاء المانع عنها اما من جهة المخصص فلانه ظاهر وان كان
متصلا لان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما
من جهة العام فلتحقق الموضوع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة
العموم والخصوص دون المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في التخصيص بالمنفصل
ووقوع ذلك في التنزيل الذي هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين
ان كانوا اقل كان الغاوون اكثر وقد استثنوا في الاولى وان كانوا اكثر وقد استثنوا في الثانية لزم استثناء
الاكثر منهما فاشتراط الاكثر باطل بمجموع الآيتين وقد يكتفى بالاولى فان الغاوين هم الاكثر وقد استثنوا منها
الثالث وقوع التخصيص بالمذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع احتج القائل
بالاشتراط بوجهين الاول قبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفي البستان الف وقد اكل واحدة او
اثنين او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلاثة وقوله كل
من دخل داري فهو حر وكلما جاءك فاكرمه وضربت واحدا او اثنين وقال اردت زيدا وهو مع عمرو ولا
كذلك لو ادعى في اللفظ في جميعها كثرة او قرينة من مدلوله الثاني لو صح لكان مجازا لكنه ليس بمجاز فلا يصح اما
الملازمة فلان التخصيص من انواع المجاز واما بطلان التالي فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز
والعلاقة بين الكل والبعض ليس الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الاكثر لكثرته فبه ينتفي العلاقة
فيمتنع المجاز والجواب عن الاول ان القبح في الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الواضع بقاء الاكثر في تخصيص العام
بل لامر عارض للاستعمال عن ابتذاله اذ ادعي فيها الجهات الحسنة والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح
في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي واحد وواحد يكون عشرة او اثنان واثنان يكون خمسة وخمسة
وخمسة او اثنان وثلاثة وخمسة فان ذلك وان كان مستقبحا في العرف وضعيفا في المحاورات سيما فيها الآن

لبس لامور راجع الى وضع اللغة او العرف ولذا ترى انه متى تصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن الصيغة والا
حسن مليح ولكنه يخلص عن القبح والسماجة كما في قوله بنت سبع واربع وثلث وقول ابي نواس اقمنا بها يوما ويوما
وثالثا ويوما له يوم الترحل خامس وقوله تربت النبي صم جنبان لنسألك عن ثلث وواحدة وقول عمر سأل
امير المؤمنين عم اخبرني عن ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل عن الاوصياء بعد النبي صم فقال اربعة اربعة
اربعة الى غير ذلك مما يعد فيها مستهجنا في العرف لولا مراعاة النكات الرائعة واللطائف اللائقة ولو كان
القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة والخروج عن القوانين العربية لوجب ان يستمر القبح مع اللفظ ولا يزول
عنه ابدا وان روعي فيه انواع اللطائف والنكات او اختلفت معه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد اللحن
المخالف للقانون النحوي الخارج عن ضوابط اللفظ العربي يستحيل ان يصح ابدا ما بقي على لحنه وفساده فلم
ينفر عن وضعه وجهته وكيف يصح ما هو فاسد مهملا او يستقيم ما هو مختل في ذاته ام كيف يستصلح فساد
الاصل بالمحسنات العارضة والخصائص الخارجة المشروطة بسلامة الاصل وصحته وبالوجوه المحسنة والمزايا
الفاضلة البديعة البديعة في تلك الالفاظ كاجمل الحلل الكسوة الفاخرة على الشيطان القبيح تنشر ابدا بها قبحا
وشناعة وفضاعة نعم اذا صح الكلام ووافق القانون العربي ولم يخرج عن ضوابط اللغة لكن كان فيه نوع
سماجة واستهجان او ضعف او ابتذال امكن ان يزول عنه ما فيه من القبح والابتذال بمراعاة فنون البلاغة
فيه وايراده على وجه يطابق مقتضى الحال وربما يلحق بواسطة التركيب فيه بالكلام البليغ الرفيع الذي
هنا فيه ويتسابق عليه الا ترى ان التكرار الذي يمجه الاسماع ولا تقبله الطباع كيف حسن في سورة الرحمن
التقرير بالنعم المختلفة المعدودة حيث كلما ذكر فيها نعمة انعم بها قرر عليها ووبخ على التكذيب بها فاكتسى
الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة واكتسب به بلاغة فوق البلاغة ومقبولية وحسنا فوق المقبولية و
الحسن ثم انظر الى الخطاب الذي هو موضوع للموجود الحاضر من ذوي العقول كيف يصح توجيهه الى المعدوم او
الغائب والى غير ذوي العقول اذا قصد منه حقيقة الخطاب اعني طلب التوجه والاقبال ثم اذا نزل المعدوم
منزلة الموجود والغائب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول منزلة ذوي العقول ثم وجه اليهم الخطاب مجازا كما
في المنادى المندوب ونحو قوله تع يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا ايها الليل الطويل
الا انجلي وقوله ايا جبلي نعمان بالله خليا وقوله الا يا نخلة من ذات عرق الى غير ذلك من الخطابات
المتوجهة الى غير اهلها باهل لتنزيلهم منزلة المخاطب بالخطاب المتأهل له فانظر الى هذا الخطاب البديع

والكلام البليغ الذي يعاب قائله ويذم وينسب الى الجهل وسخافة العقل كيف مالحقه القبح بعد النزع من الظرف

والتنزيل وكيف اكتسى بذلك حسنا وفضلا وبلاغة وبراعة وما هو الا كلام واحد اختلفت اعتباراته وجها

فبينما هو قبيح يوبخ قائله ويرمى بالسفه اذ صار منتظما في سلك الكلام البليغ مرتقيا اذ راه معدودا من اعلا

عروج قائله ويثني عليه وكما انه قد يرتفع القبح والاستهجان عن الكلام بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فكذا انه

يزول القبح ويرتفع عنه بالعكس من ذلك اي بتنزيل الموجود منزلة المعدوم كما في التعبير عن الحاضر المواجه بتعبير

الغائب للاشعار بان وجوده كعدمه وحضوره كغيبته وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق واستعمال اداة العموم

في الامثلة المذكورة فان القائل اذا قال اكلت كل رمانة في البستان واخذت كل ما في الصندوق او من دخل

داري فهو حر موهما بالمذكورات بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا الى ان ما عدا المراد من تلك الافراد [منزلة]

المعدوم الذي لا يمكن اكله ولا اخذه ولا يتصور عنده دخول الدار حتى لا يبقى في العموم سوى الافراد الماكولة

من الرمان والدراهم الماخوذة من الصندوق والعبيد المعتقة من داخل الدار صح كلامه وقطعا زال عنه القبح

الثابت له قبل ذلك الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار اخر وان يكون المتكلم في الامثلة المذكورة قد اكل من

الرمان احسنه واخذ من الدراهم اجودها وقصد عتق افضل من دخل الدار من عبيده واحبهم اليه فكانه قد

اكل كل رمانة واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فاطلق لفظ العموم نظرا الى ان القليل الذي وقع عليه

الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولك زيد كل الرجال وعمرو كل الفرسان تريد بذلك معادلة الواحد

للجماعة والقليل للكثير ومثل ذلك في الكلام كثير جدا وقد يحسن ايضا بان يكون المراد انه قد اكل من الرمان واخذ

من الصندوق قدر الكفاية فاراد فانه يحسن ح ان يقول اكلت كل الرمان واخذت كل ما في الصندوق وذلك

كما يقول لمن اكثر من اكل الخبز او شرب الماء حتى شبع وارتوى وربح في تجارته ربحا عظيما حتى استغنى اكلت اليوم

كل الخبز وشربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح بقصد ذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا ايضا

في العرف والمحاورات كثير شايع وليس الوجه في ازالة القبح في الامثلة المذكورة منحصرا فيما ذكرناه فان الذوق

الصحيح لانواع الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لا يحصى في عدد ولا تضبط في حد وانما يستنبطها في محالها

ويطلعها من اخذ من فنون البلاغة بالحظ النافع ويتفرع عن التصرف في ذلك واما من لم يعرف في تلك

الصناعة بفرس قاطع وعن النسخ فان العلاقة بين الكل والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي

غير علاقة المشابهة او الاشتراك في الصفة وغير علاقة الكل والجزء بتمامه وكذا غير علاقة الكلي والجزئي

لان المشابهة انما هي بين العام والاكثر بخلاف العموم والخصوص فانه يتحقق بينه وبين الاقل وليس العام مركبا من
الافراد حتى تكون العلاقة بينه وبين الافراد علاقة الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على جزئياته حتى
يكون علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص نوع مستقل من انواع العلاقة مغاير لما عداه من الانواع
وقد اثبتها علماء الاصول قال الشيخ البناني في الزبدة وحصروا العلاقة في خمسة وعشرين ثم فصلها في الحاشية
وعد منها جعل الخاص للعام وعكسه كعكسه وردها ابن الحاجب في المختصر وغيرهما الى خمسة هو الاشتراك
في الشكل والاشتراك في صفة والكون عليها والاول اليها والمجاورة قال العضد وهذا الخامس يعم
ما كان احدهما في الآخر ككون الجزء في الكل والحال في محله والمظروف في ظرفه وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد
او محلين او حيزين متقاربين بل وما هما متلازمان كالسبب والمسبب وفي الخيال كالضدين قال وجه الضبط
ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصلا لذات اولا والاول
وصفان بينهما تقدم وتأخر فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليها او بالعكس فالاول اليها والثاني
اما ان لا اتصال بينهما ولا هما في محل فانه لم يكن لهما حال اذ مشتركان فيه فلا علاقة قطعا وذلك الحال اما
صورة محسوسة وهو الشكل او غيرها وهو الصفة والعلم بتحقق العلاقة بين العام والخاص مع حصر انواع
العلاقة في الخمسة وخروج هذه العلاقة عما عدى المجاورة منها يقتضي انها من اقسام المجاورة الحالية كعلاقة
الحال والجزء والكلي والجزئي على ان التحقيق ان العلاقة غير موقوفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من
الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولذا ترى
الاصوليين وارباب البيان لم يقتصروا فيها على حصر مضبوط ولا على عدد معلوم فان الاكثر منهم يزيد على الاول
بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن صفي الدين الهندي انه قال الذي يحضرنا من انواعها احد وثلثون نوعا
وعدها ومن قلل الاقسام من المتأخرين حتى ردها الى اثني عشر او الخمسة او الاثنين حاول القرب والجمع لكونه
اقرب الى الضبط وادعى الى الحفظ ولم يرد النقص والاسقاط وما ذكره المتأخرون بجهاته اجمع لسائر العلاقات
واشمل لسائر الاتصالات مما ذكره القدماء والعموم فـــــ مسألة الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة
الظنية المعتبرة شرعا لرجوعها الى القطع بل انتهائها الى الكتاب ولو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد لزم سقوط
حجيتها بالكلية اذ ما من خبر ينص من اخبار العمل للاصل الا وفي مقابله شيء من عموم الكتاب واقله ما دل على اصل الاباحة
كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب الطعام عدة كثيرة لا مستند لها سوى اخبار

فائدة

الآحاد وما في معناها من الأدلة الظنية وكذا في سائر كتب الفقه والعربية والحديث في حجية خبر الواحد على الأصحاب
وإجماعهم على ذلك وهو حاصل في الأخبار المخصصة لعمومات الكتاب فلا وجه لتخصيصه بغيرها فائدة الخاص
ولو كان مفهوما مقدم على العام وإن كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام وما ذكروه من تقديم المنطوق
على المفهوم فليس المراد منه أنه مقدم عليه مطلقا إذ ربما اختص المفهوم بمرجح يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق معه
بل المراد أنه مقدم على المفهوم مع تعادلهما ومرجعه إلى أن المنطوق من حيث أنه منطوق مقدم على المفهوم من حيث
أنه مفهوم وهذا لا ينافي تقديم المفهوم الخاص على المنطوق العام من حيث العموم والخصوص فإن قلت المفهوم إن
ترجح باعتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه منطوقا فيتساوى الدليلان ولا يمكن الاستدلال بأحدهما قلت
تعادل الدليلين إنما يلزم لو تعادل جهتا الترجيح فيهما والجهتان هنا ليستا كذلك لأن الفهم يتسامح إلى التخصيص
عند جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقف ولأن تخصيص العموم شائع كثير بخلاف إلغاء المفهوم ولأن
دلالة المفهوم على المورد المعين أظهر من دلالة المنطوق العام عليه والترجيح هنا ليس إلا لقوة الدلالة

فائدة

ومما يقتضي ترجيح المفهوم وضوح الدلالة سيما مفهوم الحصر حتى قيل إنه لا يقصر عن المنطوق فائدة
العموم الوضعي يتناول الأفراد الشائعة والنادرة جميعا بخلاف المطلق فإنه يختص بالأفراد الشائعة و
لذا ترى الفقهاء يفرقون بين إطلاق الإذن وعمومه وإطلاق التصرف وعمومه في مثل الإجارة والعارية
والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة وأطلق وجب بثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب
بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فإنه لا يختص بذلك وكذا لو أعاره الثوب فإنه إذا أطلق
لم يجز افتراشه ولا الالتحاف به ولا ابتذاله إذا كان من ثياب التجمل بخلاف ما إذا سوغ له الاستعمال بما شاء
وكذا لو أجاره أرضا للزراعة فإنه إذا أطلق لم يجز له الغرس بخلاف ما لو قال ازرع بها ما شئت فإن قيل لا يخلو
إما أن يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار أن الخطابات الشرعية إنما يراد منها المعاني الظاهرة
المتبادرة إلى الفهم أو لا يكون كذلك نظرا إلى أن المعتبر صرف اللفظ حقيقة حصل التبادر أو لم يحصل فعلى الأول
يجب تخصيص العموم بالأفراد الشائعة كالإطلاق وعلى الثاني يجب تعميم المطلق كالعام فالفرق بين الإطلاق
والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه ظاهر لأن المطلق لم يوضع للعموم وإنما يحمل في الخطابات الشرعية والمتعارفة
الخطابية لتوقف الإفادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الإبهام والحمل على الأفراد الشائعة
يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي له إلى الحمل على الاستغراق وأما العموم الوضعي فدلالته على الاستغراق يجب الحمل

فائدة

عليه وحمله على الأفراد الشائعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل فائدة المتبادر من تحريم الذوات حيث يطلق تحريم
معظم ما يقصد منه عرفا كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوءة فاذا
قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك منه سابقا الى الفهم وهذا معلوم من استقراء كلام
العرب بل طريقة العرف في سائر اللغات وربما قيل ان مثل ذلك مجمل لاستحالة تحريم العين وتعدد ما يصلح للتقدير
من دون مرجح والجواب عنه ظاهر مما قلناه فان العرف اوضح دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي

فائدة

فالجواب الحمل على العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق لبيان الاحكام هو البيان دون الابهام فائدة
صدور العبارة عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة صلوات الله عليهم لا يقتضي كونها افضل من عبارة اخرى مضادة لها
الا اذا كانت العبادة المأتي بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة عنه
المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من الطاعات المضادة لان
اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتأسي في مثل هذا العمل مقتض للفضيلة والافضلية
معا واما اذا كانت العبادة المأتي بها غير مانعة مما يضادها في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبضدها
اخرى كما في اكثر الطاعات والعبارات فان صدورها عن الحكيم لا يقتضي ايثارها ولا كونها افضل من غيرها
لامكان صدورها وصدور مضادها عنه في زمانين فلا يكون صدورها ايثارا فالتأسي في مثل هذه

في بيان ان الشهرة حجة ام لا

الاعمال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية فائدة الشهرة مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم
تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة لزم ان لا تكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجيتها
وليس غيرها اولى بالاعتماد عليها وفي اعتمادها في البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها
مطلقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة المشهور اصولا وفروعا ويتوقفون في الحكم المشهور عند
عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة لسقط الطلب ولامتنع التوقف لمقارنة الدليل للمدلول والمعلوم
من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور لا استقلالا مع
وجود الحجة من غيرها كما اتفق للعلامة وغيره في مسألة تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع اخر
وهو مبني على التسامح بجعل المؤيد دليلا وهذا كثير في كلام الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بمجموع امور
لا يبلغ كل منها حد الحجية ويشترط في هذا النوع افادة المجموع القطع الا اذا كان في البعض اشعار من جهة
اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع قال الشهيد في الذكرى الحق بعضهم
المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء

بغير علم ولترجيح الظن في جانب المشهور وما قد يبرح بتعبده وبابي تعليله نمنع لان الوجه الاول المقتضي العلم
الثاني مرجح في الظن ومع العلم فلا يسبغ الحجية لكشفه عن قول الحجة والحق انه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع
عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عم دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يقدح فيه مخالفة معلوم النسب وموضع
البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين واعتبارها مبني على اعتبار حجية الظن مطلقا ولذلك صح مذهبنا وان
اوهم بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر
الكتاب والسنة واخبار الآحاد ونحوها وانسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون
ولم يدل على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بالـ
الخصوص والظن المعتبر كالعلم والباب غير منسد فلا ضائر في باب العلم وانسداده كما قيل وربما تعلق بعض
المتأخرين في حجية المشهور بمثل قول الصادق عم خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وهو تعلق ضعيف
فان المراد بما اشتهر هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين على الآخر
وللعموم خذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي بالحديث المشهور عندهم وليس هذا من باب
تخصيص العموم بالمورد بل من باب تحصيله به والفرق محكم الا ترى انه لو قيل هل ينجس الماء بملاقاة النجاسة
فاجاب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة كان المعنى ان ما كان كرا من الماء لا ينجس فماء وغير الماء كالمضاف وا
المائع خارج عن المفهوم لعدم لان العموم مخصص بغيرها واما قوله عم في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع
عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على المشهور لان مطلق المشهور غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور فيه
على ما يبلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة مطلقا ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة السياق فليس نصا في
حجية المشهور لاحتمال ارادة الحديث المشهور دون المشهور مطلقا فائدة الشهرة اما في الرواية
او في الفتوى والثانية يحصل بكل منهما وربما خصه بعض المتأخرين بالاولى وزعما ظهور قوله عم
خذ بما اشتهر بين اصحابك وهو ضعيف جدا فان قوله بما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان
المدار في الترجيح على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ بما
هو مشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا تحقق القبول كان احق بالاعتبار ولو تعارضت حيث
الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخرى بالعكس فالظاهر ترجيح الثاني لان
الظن فيها اقوى كما علم مما قلنا بل ربما في التذكرة الشهرة باعتبار الفتوى وان خلت عن النص ظاهرا والله اعلم

فيه انه لا يتم الا على الظنون المخصوصة

فائدة

اطلاعهم على المعارض لان عدم علمه ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى اشغال وكذا لو عارض المشهور المستند الى
حديث ضعيف حديث قوي لان نسبة القول الى الامام ع قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق باخبار
اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر ره رواية المرتضى مع فساد مذهبهم قلت ومن هذا يعلم انه
ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعدد طرقه واتضحت دلالته اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم
به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه لوجه ضعيف ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظاهر

مسئلة ترجيح المشهورين

وللنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع فلا تغفل فائدة يرجح المشهور عاصرة مطلقا سابقة او لاحقة
بالقدماء اما المتأخرين لوجود المقتضي وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطأ ولو تعارضت الشهرتان ففي
ترجيح ايهما وجهان من قرب عهد المتقدمين ودقة نظر المتأخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل الاولين
وينقدح منها التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما طريقه العقل والتعمق في دليل النقل
وقد يرجح الاولى باستقرار الترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى ويضعف بعدم استقرار المرجحات كالادلة والتأخر
كاشف فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول الشهرتين الى الشذوذ وتجدد
الاستنباط تبدل الاحكام بتبدل النظر والمرجح في اصل المذهب بتجدده عن امام بعد امام وظهور الخلل
في مستند القول الاول وقد يشكل القول في بعض ذلك بلزوم التكليف بالباطل في الاول ولا المعقول ويمكن دفعه
بان تجدد المدرك كاشف عن وجود مدرك اخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده وفقد السبب
لمصلحة مقتضية ان الغرض الوصول الى الحق اي وجه كان وذلك ان تمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة ربما
اقتضت الخفاء كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان التصويب انما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي لا وجوب الدليل الموصل
اليه ولا فرق بين فقد الدليل في الاول ووجوده مع عدم التمكن من الوصول والثاني متحقق كما يشهد به
بعض مقامات الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى
العمل وقد يلتزم في مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء الحكم الواقعي
ولا اختلاف الاحكام باختلاف الظنون الاجتهادية كما يدعيه القائلون بالتصويب فائدة تقدم طعن الكتب

فائدة

الاربعة من رواية لا يقتضي حجيتها اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف وحصر الحجية على ما فيها
من الاخبار يقتضي سقوط ما عداها من كتب الاحاديث عن درجة الاعتبار مع ان كثيرا منها يساوي هذه
الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتساب كالعيون والخصال والاكمال من مصنفات

الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة النسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجوه الفرقة
لم يزالوا في جميع الاعصار والامصار يستندون الى هذه الكتب ويرجعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والآثار المروية
عن ائمة الاطهار عليهم السلام ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها ولا قبال الفقهاء له
على تلك الاربعة وانكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة التي
التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة في هذا المعنى فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها
الشيعة وشيوخ الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب نظار الفقهاء من احاديث الفروع وما عداها
منها مقصور على روايات الاحكام موضوع لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام وسائر كتب الحديث وان اشتملت
على كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا ان وضعها لغيره ما اقتضى تفرق ذلك فيها وشتاته في ابوابها و
على وجه يصعب الحصول اليه ويتعسر الاحاطة به فلذلك قلت رغبة من يطلب الفقه فيها وفترت عنها عزيمة من
يرغب لهذا النوع وانصرفت همم الاكثرين الى الكتب الاربعة وانبعثت جماهير العلماء على حياضها المترعة
وشد رجال الحديث اليها الرحال واقبل الفقهاء اليها كل الاقبال حتى طار ذكرها في الاقطار واشتهرت من
بين الكتب هذا الاشتهار وبقيت اكثر الكتب الباقية في زوايا الهجران ناسجة عليها عناكب النسيان فقلما
يرجع اليها في تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل اكتفاء بما هو انفع واكمل واجمع فهذا هو الامر الداعي الى الرغبة
عن الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة في عصر المشايخ الثلثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة
في زمان الائمة عليهم السلام فالسبب الباعث على عدم ظهورها واشتهارها مضافا مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة واندراس
اكثر الكتب والاصول باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة
من جهة التقية وليس السبب في هجرها تلك ضعفها وعدم اعتبارها فلذا كيف والكتب الاربعة وغيرها من
مصنفات المتأخرين كلها منتزعة من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول فلو كانت غير معتبرة كانت هذه كذلك
فان قيل قد بذل الائمة الثلثة اصحاب الكتب الاربعة جهدهم في تحقيق الروايات ونقل الاحاديث والتمييز بين
صحيحها وفاسدها وسليمها وسقيمها وقد كانت الكتب المصنفة والاصول الاربعمائة موجودة في زمانهم وقد
كانوا متمكنين من الرجوع اليها والاخذ منها بتمامها والمشايخ الثقات لم يقتصروا على هذه الاخبار التي اوردوها
واودعوها هذه الكتب الا لعدم صحة غيرها من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم العدول عنها الى ما اقتصروا عليه
قلنا هذا من سقطات القول وسقطات الرأي وقد سبق اليه من الناس من تشتغل عن الاجتهاد واستصعب

الأشياء ولو صح ذلك كان طعناً في أحاديث الكتب الأربعة أيضاً فإن كلاً منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه الآخر وأحاط
بما لم يحط به سواه كالاستبصار بالقياس إلى التهذيب فإنه بعضه منه وأما غيره فمن المعلوم اشتمال الكافي والفقيه
على ما ليس في الآخر فلو كان ترك كل منهم ما أورده غيره شهادة على عدم صحته وجب رد الجميع في مواضع التنافي
ولزم أن لا يصح من الأخبار إلا ما أحاط به الكل والحق أن الأئمة الثلاثة لم يقصدوا في هذه الكتب الإحاطة الكلية
والاستقصاء التام وإنما أوردوا فيها ما عثروا عليه حال التصنيف مما تيسر لهم الوقوف عليه حال وقت الجمع
والتأليف وإنهم إنما اعتمدوا في الجمع والتعديل والترجيح على ما أدى إليه نظرهم في ذلك الحال وتكليف
كل من تأخر عنهم فيما ذكروه وما تركوه موكول على ممارسة الأخبار والنظر في أحوال الرجال ودعوى الكلية في كل
من طرفي الإثبات والنفي منشأها المسامحة واغتنام الراحة مع سوء التدبر وقلة التأمل نعم أحاديث الكتب
الأربعة أقوى من غيرها وأولى بالترجيح مع التعارض والتعادل من سائر الوجوه وهذا لا يجدي نفعاً في
هذا المقام فإن الكلام في الترجيح محل آخر

فائدة

عدم تعرض الأصحاب لرواية في مسألة ليس من القدح
في شيء فإن الرواية متى صلحت للاحتجاج مع التمسك بها لم يتوقف على سبق الاحتجاج بها في هذه المسألة
كيف ولو كان كذلك لوقفت الأدلة على المسائل الأول وامتنع التعدي عنه بتكثير الدلائل وتكثير المسائل بل ولزم
القدح في أكثر الاحتجاجات المذكورة في كتب الأصحاب فإن المتأخرين عن الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيراً وهو
قد زاد على الشهيد الأول وقد زاد الشهيد على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدم
منهما وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنائع بتراخيهما بتلاحق الأفكار وانضمام
الأنظار وزيادة كل لاحق على سابق أما الزيادة تنبيه مشيرة على ما لم يعثر عليه الأول أو توجه على ما لم
يقف عليه أو لأن أفكار الأوائل وأنظارهم هيأت لهم فكراً ونظراً ثابتاً فزادوا عليهم بما أخذوا عنهم أو بعناية
ربانية ولطف مخصوص ساقه إلى المتأخرين لعلمه وكرامة تختص به وليس في شيء من ذلك ما يزري بحال
المتقدمين أو يقتضي جلالتهم أو يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن إدريس ره في خاتمة السرائر ولا ينبغي
لمن استدرك على من سلف وسبق إلى بعض الأشياء أن يرى لنفسه الفضل عليهم لأنهم إنما زلوا حيث زل الرجل
أنهم كدوا أفكارهم وشغلوا أذهانهم في غيره ثم صاروا إلى الشيء الذي يطلبونه بعد كلفة ونصب قد
سمت وأوقات ضيعة ومن يأتي بعدهم قد استفاد ما أخرجوه ووقف على ما أظهروه من غير كد ولا
كلفة تحصلت لهم بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجب أن صار إلى حيث لم يصر من تقدم وهو موجود ا

القوى ممتنع الزمان المحجة ملل ولا خاصرة ومعجزاته بالحفظ ما لم يحفظ وبتأمل ما لم يتأمله ولذلك زاد المتأخرون
على المتقدمين وكثرت العلوم بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الآجال هذا كلام العدة وكما ان استدراك
اللاحق على من سلف لا يوجب طعنا فيهم فكذا العالم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا نقص سبق اليه ولو كان
الاستدراك على السلف طعنا فيهم فكذا العالم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا نقص سبق اليه ولو كان
الاستدراك على السلف طعنا في الخلف لكان السالف اولى به لتقدمهم في ذلك وسبقهم اليه اذ ما من احد
الا وقد استدرك على من تقدمه بابا او كتبا او اهملها المتقدم ولم يشبع القول فيها وكثيرا ما يحكى حتى ان المسألة
خالية عن التفريع بأن لم يوجد فيها نص او نصوص معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك
بالمقر على الشهيد الثاني كثير جدا واستقصاء المواضع التي تعرض ذلك لها ولغيره فيها يفضي الى غاية التطويل

فائدة

فائدة مرسلات ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها وانما تم على انه لا يرسل الا
عن ثقة قال الشيخ في العدة في بيان حكم المراسيل واذا كان احد الراويين مسندا والآخر مرسلا نظر في
حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك
سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات
الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذا عملوا بمراسيلهم اذا
انفرد عن رواية غيرهم وقد نقل الثقة الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنه واقروا
له بالفقه والعلم واورد اخبارا اكثر من ان تحصى على توثيقه وتقدمه في نقل الاخبار حتى انه نقل عنه الامتناع عن
رواية اخباره كراهية التخليط وبالجملة فالظن الحاصل من مرسلات ابن ابي عمير واضرابه لا يقصر عن الظن
الحاصل من مسانيد الثقات خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمضمونها والاعتماد في الجرح والتعديل على الظنون

فائدة

الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين فائدة الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني
بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء آخر وان توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر آخر
فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل آخر والحاصل انه لا واسطة بينه
وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات شيئا دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقف الايصال
على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى وانه صادق وكذا الايصال يتوقف على فهم الخطابات الواقعة فيه
المتوقف على معرفة متن اللغة والنحو والصرف والكنايات ونكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون

البلاغة والعلوم الاصولية من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم
الله تعالى لان مضمون كلام النبي ص مطابق لحكم الله تعالى وكذا مضمون كلام المعصوم ع والا فالحكم الشرعي هو الذي
وضعه الشارع دون غيره لا ما وضعه المعصوم دون غيره لكن لا يتوقف شيء منها في نفس الايصال الى امر خفي بان يكون
الخبر موصلا الى دليل اخر يدل على الحكم كان ينقل الحجة كلاما عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله عن غيره
لا ان نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال بنفسه الى المقصود بنفسه الى شيء ودليل
بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة بينه وبين الحكم يتحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع
موصلا الى الموصل الى الحكم وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى الادلة
الدالة على كونه حجة عند الوفاق عند العامة فانا نستدل على الحكم الشرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه
كاشفا مثلا كما استدللنا بالكتاب على الحكم وعلى كونه حجة بما دل عليه ولا يحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على
الحكم لو قلنا الا انا نلاحظ في الاستدلال بالاجماع خصوص الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا نعتبر دلالته و
كيفية تحقق الترابط وعمن رواه وعمن روى وكيف طريق دلالته فانه دفعت الشبهة الواهية في هذا المقام
من الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك مالا يقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة
كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع ثم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر فنون
العربية وغيرها من مدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلا مغايرا لسائر الادلة ولا مدركا منفصلا
عن سائر المدركات والا لوجب عد كل ما يتوقف عليه المجتهد دليلا عليه ولزوم الزيادات على العدد المعروف
بين الاصوليين

فائدة

الكتاب هو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي
على مر الدهور والحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم عليم انزله بلسان
عربي مبين هدى وبشرى للمتقين وبيانا للعالمين وانه الخطيب الامر والمواعظ الزاجر والحبل الموصول
واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول ص وهو محكم ومتشابه والمحكم حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع
فيه الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التأويل والعلم اليقين بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره و
باطنه مختص بهم وبذلك كان تبيانا لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى وعليه تنزل الروايات المتضمنة لا
ختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع ع في تفسيره اليهم واما الخبر المشهور لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر
الصحيح والنص الصريح فالمراد به تفسير المشكل وبيان المجمل لا تفسير جميع القرآن والا لزم تقدم على المتشا

او الاحتياج للحكم سنه وهو البين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق
من عهد النبي صلى الله عليه وآله الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي
ساير العلوم المتسعة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير بل احتجوا من عصر الصحابة عن غيره عليه
كما ورد الامر به في الاخبار المتكثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما
وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه والمذهب يلزم الفقيه من تفسير القرآن معرفة ايات الاحكام
المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة ككنز القرآن وكنز
العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها محصورة في
خمسمائة اية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف العلماء في
وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى افراد الحقيقة والتنبيه للوازم النظرية
وقوله عن الباقر عليه السلام نزل القرآن على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض
واحكام وعن امير المؤمنين عليه السلام نزل القرآن اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض
واحكام والروايتان مع اختلافهما تخالفان التحديد المذكور فان القرآن ستة الاف وستمائة وست
وستون اية وربعه الف وستمائة وست وستون وثلثه الفان ومائتان واثنان وعشرون والتحديد بالخمسمائة يبعد عنهما
وان اعتبر بحسب الكلمات والحروف فمع ضم ايات الاصول الى الفروع ولكن بمجرد الاشعار الغير البالغ حد الظهور
والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام والانواع وان اختلفت في المقدار او حمل الربع على ما يشمل
البطون والثلث على ما يعم وبطون البطون او الاول على غاية ما يصل اليه افكار العلماء والثاني على ما يعمه
والمختص بالائمة او حملهما على احكام الايات دون ايات الاحكام مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار او تعميمه بحيث
يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام كثيرة وقد ذكر علي بن
ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة جملتها اشتملت على خمسمائة حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما
وقد زاد المتأخرون على ذلك شيئا كثيرا ولا تزال تزداد بتلاحق الافكار وتعاقب الانظار والمعتبر في الحجية
ما تواتر اصلا وقراءة ويجب الجمع بين القرآن كما يجب الجمع بين الايات ولا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار
الاحاد ويضعف بخروجها عن القرآن لانه من شرطه التواتر بخلاف الخبر ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع
به لانه من كلام الله تعالى وجزء القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجاز مسه للمحدث

والمنقول منه لا يبلغ حد القطع بدون الجذب في هذا النوع فائدة السنة قوله لا يجوز عليه الكذب والخطأ وفعله

وتقريره غير قرآن ولا عادي وما يحكي أحد الثلاثة يسمى خبرا وحديثا وهو قد يسمى سنة ونبوي وامامي والكل حجة

والغرض منها ما يتعلق بالأحكام واستغنائها عن التواتر ظ واما الفعل فالوجه فيه الاشتراك فيما لا يعلم كونه

من الخواص فان علم فيه الوجه من الوجوب او الندب او الاباحة امتاز بوجه المعلوم والا ثبت به الرجحان في العبادات ت

والجواز في غيرها وهل يثبت به الوجوب لكونه الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك لاستناد الائمة الى فعل النبي صلى الله عليه وآله

واستناد بعضهم الى فعل بعض اخر واستدلالهم به على الوجوب من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج

معظم الفقهاء به على ذلك مطلقا ولعموم الامر بالتبليغ النبي ص والائمة ع في الكتاب والسنة وهو يقتضي الوجوب

وان استلزم تخصيصه بما علم ندبه او اباحته من ترجيح التخصيص على المجاز كالامر بخذوا به في مثل قوله ص خذوا

عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني اصلي والخبران من شواهد المسألة وظاهر الاول وجوب التأسي في جميع

العبادات فان النسك مطلق العبادة كما في القاموس وغيره ووجوب الاتباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل

في المتبع وان استلزم لاشتراك التكليف وامتناع زيادة الفرع على الاصل والعلم بالوجه بادلة التأسي لا ينافي

عدم العلم به من خارج كما هو المفروض في محل النزاع والوجه في الترك وجوب انكار المنكر او تنبيه الغافل

بشرط تحقق شرائطها ويثبت به الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر

فالوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل الوجوب فتبليغ صفات الافعال ويشترط في الثلاثة انتفاء التقية

فان وجدت سقطت دلالتها على الحكم الواقعي وقد يثبت بالقول حكم ظاهري اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب

ويتقوى باستمرار السبب كما في قصة علي بن يقطين وغيره ممن امر بوضوء العامة حتى حصل امتثاله لذلك حتى

بيان حجية الاجماع ع

زال ما كان يخشى عليه من الاذية مع علمه بانه خلاف اجماع الامامية فائدة الاجماع عندنا الاتفاق ق

الكاشف عن قول المعصوم ع سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق المسلمين وسواء

بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين وسواء عم الاعصار كلها او اختص

ببعضها مع دخول الامام او عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى

بانه من الحجة لاستناده قطعا الى قول المعصوم ع حجة بالضرورة وكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعمومه

في الاعصار متوقف على وجود الامام وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول

معلومة من المذهب وقد يستدل على حجية اجماع الامة بما رواه الفريقان عن النبي ص لا تجتمع امتي على ضلالة وقوله ع لم

من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه والى ما يعمه وغيره مما ورد في لزوم اتباع
الجماعة والمنع من الخلاف والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا واولوا
اهل الخلاف على الاول وان خالفونا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد من الامة وجوزوا
الخطأ على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو ما مر والى الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل
وجود المعصوم من الخطأ بين العلماء ولولاهم لوقعوا على الحق الذي نريده لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من
غير عكس وان اختلف التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب
الاربعة فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده انه اتفاق الفرقة
المحقة لصح على جميع المذاهب على اختلافها في تعيين تلك الفرقة فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم وا
الطريق الى العلم بالاجماع تتبع الفتاوى والعمل والنقل المتواتر او المحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار
وكثرة المزاولة وطول المراجعة وتوارث الخلف عن السلف وتداول الامر يدا بيد وحصول الاستفاضة والتسامع
بالتدريج وان لم يتميز معه طريقه وذو طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك كثرة الفقهاء ولا انتشارهم
في الافاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم باتفاقهم
على كثير من المسائل والمنكر يدافع باللسان ما يحكم به الوجدان ويكر صورة المخالف باعترافه ببعض ضروريات
الدين والمذهب وحصول العلم الضروري بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وبحصول العلم له كثيرا بان جمهور المسلمين
في شرقها وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلاة ويجتنبون كثيرا من المحرمات كاكل الميتة ولحم الخنزير
مع عدم المشاهدة وبعد الشقة وباتفاق العلماء الاثبات على نقل الاجماع من عصر الائمة عليهم السلام الى زماننا
هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب والمصنفات بما لا يمكن دفعه ولا حمله على المجاز فيراد
نفس الاصطلاح واطباق الجميع حتى المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو
منعا من العلم بالاجماع لمنعا من العلم بالشهرة ايضا اذ لعل جميع من لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الافاق جميعا
كثيرا ما يخالفون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا هذا مع الحاجة
والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب او سنة او وجد فيه ذلك اذ قلما يتفق من النصوص في
ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن
المورد والتفريع عليه بعضه والتصرف في وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام

وبالجملة فلا يقوم للفقه عمود ولا يخضر له عود الا بعد الاصل ومن انكره في الاصول فسوف يضطر اليه في الفروع
وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويعترفون به عند الضيق وليس ذلك الا من قلة التحقيق واما
الكشف عن قول المعصوم الذي هو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان احدهما وهو مسلك القدماء والمنهج
الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم في العلماء باتفاق من يشمله ويرجع الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان
الامام ع احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به اما الاولى
فلان المعصوم سيد العلماء ورئيس الفقهاء وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية
المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع من غير توقف على العلم بقول كل واحد
واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم
بالتفصيل من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم بالاجمال فيها لو
توقف على التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي هنا امر معضل وحاصل التتبع الذي به
يظهر مذهب الغائب من مذهب الحاضر وينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف ولا يقدح فيه وجود الخلاف
في بعض الطبقات ولا وجود المخالفات في عصر المجمعين اذا كان معروف النسب ولم يشترط دخول كل من لا يعرفه
ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله لا يحصل الا بذلك فانا لا نعرف الامام بشخصه ومع فرض المعرفة
لا حاجة الى استعلام قول غيره وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه
لا ينافي امتناع الرؤية في زمن الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه في صورة الاجماع جمعا بين
الامر باظهار الحق والنهي عما ذاع عنه بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق اخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي
من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض به ما قررناه وثانيهما حصول
العلم بقوله للعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الرد وفيه جهات
الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله تعالى نصب الامام فانا نقطع بانهم لو اتفقوا على الباطل
فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة فبالاسباب وحيث انتفى الرد دل على موافقته لما اجمعوا
عليه فيكون حجة وحجيته وان كان متوقفه على عدم وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور
كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة لان وقوع الجميع فيها وشمولها للطوائف في الحكم الواحد غير
مقطوع به ولا نقض الايام بينة على ان الرد على الحكم لا يستلزم دفع الحيرة اذ مع التردد والاشتباه يحصل التخلص

بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ ره في العدة وادعى

ان العلم بالاجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة منهم الحلبي في ظاهر الكافي ورد بها المرتضى في الذريعة

واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور قال واذا كان الحق السبب في غيبته فقد اتينا من قبلنا الامر وقبله

في المعتمد هو ما ذهب اليه المرتضى اخيرا وتبعه من تبعه اولا وقد ينتصر لها بان وجود

الامام عم في زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه كل ما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف

قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيتبع بعدها بمقتضى الاصل وقد ورد في ذلك عن النبي صلعم والائمة عم بالفاظ

مختلفة ومعان متقاربة وان النقل المتواتر قد دل على بقائه فعن النبي صلعم ان لكل بدعة تكون بعدي يكاد

بها الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه ويعلن الحق ويرد كيد الكائدين وعنه وعن اهل البيت

عم ان فينا في كل خلف عدولا ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين

وفي المستفيض عنهم عم ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا

شيئا تمم لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين عم في قوله

اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك وفي

بعضها اللهم لا بد لك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يضل تبع

اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مكتتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدنتهم

فان علمه وادابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم

هاد وفي عدة روايات ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي صلعم وفي

بعضها والله ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله عم قال لم تخل الارض منذ خلق

الله تعالى ادم عم من حجة فيها اما ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخل الارض الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك

لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن

الحجة القائم عم اما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبها عن الابصار السحاب واني لامان

لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا اكثر من ان تحصى ومقتضاها تحقيق الحق ونفي

الباطل والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما يشرق من خلف السحاب

دون الظاهرة فانها منتفية بالضرورة ولا ينافي ذلك نفي بعضها الاعلام به بالحق فانه من باب الاسناد

به الى السبب والاحتجاج مبني على ان المراد حصول الردع والارشاد وقبل الاتفاق والا لكانت خلاف الحكمة وكانه
الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي يجب فعلها وجب نصب الامام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع فكذا
بعضها في التحقق مع وضوح الدلالة في الباقي وباي ذلك الثاني دلالة التقرير والامساك عن النكير على اصابة
المجمعين فان تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف الجمع الكثير والجم الغفير ولا تمنع منه الغيبة مع العلم بالحال
والتمكن من الرد فانه وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا يرانا ونراه ونلقاه ويلقانا وان كنا لا نعرفه بعينه
فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا وتعرض عليه اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار ورفع الاختلاف
لوجود مخفي الحق ولا وجوبه في شأن العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المستتر
بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي بحيث يعرض العمل وهذا الوجه قد اعتمده
بعض المتأخرين ويحتمله كلام ابن الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطأ مطلقا او مع العلم دون الظن
ولو خص بالامام لما يلزم من وجوب الحد ابتداء الا على قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهيه
مجهول النسب لان المفروض خروج الامام فلو انحصر في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم
وفي الفنادرة تضمني لشأن وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه قبل تم ويحتمل العدم اولا
حيث دل على حاصل فرض انتفاء قيام على خلافها المسلك الثالث كشف الاتفاق وتحقق وجود المستند القاطع للعذر
ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد منا علما انما تفيد الاثبات بمجرد الظن بوقوفه
على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه او فتوى الظن بذلك فصاعدا وكلما انضم اليه مثله
وامثاله يتقوى ويتضاعف حتى يحصل اليقين بالاتفاق كما في الاخبار المتواترة فان احاد الاخبار التي لا
تفيد علما بالانفراد وان حصل بها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتأخرين
وهو قوي متين وطريقه الحدس الصائب في النص الثابت وليس فيه التعويل على مجرد اجتماع الاراء كما هو
مذهب اهل الخلاف بل لكشف اتفاق اهل الحق عن ما بأيديهم من المدرك والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج
لا يجوز عليه الخطأ ولا ينتقض بالمشهور لان الشهرة من حيث هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت
اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة ع كزرارة ومحمد
بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من الائمة
المعصومين وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الاثار الباقية من الائمة ع ولا في هؤلاء بين القدماء المتمكنين

من كتب اصحاب الائمة واصولهم كالصدوقين والقديميين والشيخين والسيدين وامثالهم ومن تأخر عنهم حتى تمكن
من جمع ذلك واكثره كالفاضلين والشهيدين وسائر المتأخرين فان المناط في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون
البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعرض على البصير
من اصحاب الائمة عم ويتوقف على اتفاق الكثير من غيرهم على اختلافه باختلاف طبقاتهم في الدين والنقد
واختلاف مراتبهم في الفقه والضبط وايتم فان حصول ذلك في الطبقة الاولى طريق الى حصوله عما يليها وهكذا الى
ان يصل الينا فتلقى المتأخر عن المتقدم ووصول من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد
وخلفا عن سلف

فائدة

فـ مسئلة اجمع الامامية والمعتزلة على ان الافعال بالنظر الى ذواتها حسنا وقبحا مع
قطع النظر عن ورود الشرع وحكم وامر ونهي وهذا المعنى ثابت للافعال في نفس الامر ولم يثبت لها باعتبار
معتبر ووضع واضع وهي من قبيل لوازم الماهيات الثابتة لها لا بالجعل لعدم تعقل وروده عليها ولا على لوا
زمها كما قرر في محله سواء قلنا ان المقتضى للحسن والقبح ذوات الافعال كما ذهب اليه جماعة او صفاتها ا
اللازمة كما عليه جوفه او وجوه واعتبارات على ما قال الجبائيه فانه يحصل يرجع الى اعتبار الجهات تعليلية
او تقييدية فالحسن والقبح على الاول والباقين على الثاني فعلى الاول يكون اللطم حسنا لكونه تأديبا وقبيحا لكونه
تعذيبا وعلى الثاني الحسن هو اللطم على وجه التأديب والقبيح هو اللطم على وجه التعذيب واما اصل اللطم فهي
حقيقة لا تقتضي في ذاتها مع قطع النظر عن تشخصها في ضمن احد القسمين حسنا ولا قبحا كما ان حقيقة الفعل
الشامل للحسن والقبح لا يقتضي شيئا منهما الا بتشخصه او تنوعه او تخصصه بهذا الطرف والاحتجاج بالنسخ
واختلاف افراد الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كالصدق النافع والصدق الضار والكذب النافع والضار مدفوع على
ما عند الجبائية وطريق الدفع واضح مما ذكرناه ثم ان الحسن والقبح قد يدرك بالعقل وان لم يرد شرع كحسن الا
حسان وقبح العدوان وقد لا يدرك الا من طريق الشرع كحسن صوم اخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم اول يوم
من شهر شوال فلادراك الحسن والقبح الثابتين للافعال في نفس الامر طريقان احدهما العقل وهو مستقل به
والثاني الشرع المحتاج الى العقل فهما في الحقيقة العقل المحض والعقل مع الشرع لان الشرع لا يستقل باثبات حكم
اصلا واما الحكم الشرعي فهو عبارة عما قرره الشارع ووضعه في حق العباد بحيث يشمل الاحكام الخمسة الشرعية التي
والتحريم والاستحباب والكراهة والاباحة والخمسة الوضعية الصحة والبطلان والشرط والسبب والمانع وهذه
الاحكام توقيفية قطعا اذ لا يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو بوضع الشارع واحكامه مع قطع النظر

جامع

عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وذلك واضح ولاثبات هذا الحكم طريقان احدهما النقل في الكتاب والسنة والا
والثاني العقل يعني كون العقل دليلا على كون الشيء مامورا بها ومنهيا عنه مثلا وليس المراد بالامر والنهي نوع
الخطاب اللفظي حتى يتوقف على صدوره من الشارع بل مدلول هذه الخطابات اعني الاقتضاء والتخيير في نفس الامر و
الحاصل كون الشارع مريدا لهذا الشيء بحيث يعاقب على تركه او غير مريد له بحيث يسخط بفعله وهذا المعنى
يثبت في الاكثر بقوله افعل لا تفعل مثلا وربما يثبت بالدليل العقلي الدال على ثبوت المعنى المذكور او نقول الطريق
فنقول بعد الحسن والقبح المذكورين بالعقل لا يكشف الشرع نقرره وان يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل حسن عقلا
حسن شرعا وكل حسن شرعا محبوب شرعا اما الاولى فهي وجدانية على مذهبنا ومذهب المعتزلة واما الثانية
فلان متى حكم العقل بكون الشيء حسنا في نفس الامر فلا بد من حكم الشرع بذلك لا ان الواقع لا يختلف والشرع
مصيب له قطعا والمفروض حكم العقل بذلك واما الثالثة فاثباتها محتاج نظر وتامل ولنا في ذلك طريقان
الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات المعاد في الجملة مع قطع النظر عن ورود الشرع فلا مع قطع النظر عن
التكليفات الشرعية فان ذلك طريق اخر ولا يثبت به المطلوب اما الاول فهو ان يقال بعد اثبات الواجب وحكمته
ان خلق العباد معلل بالاغراض الحسنة قطعا خلافا للاشاعرة في ذلك وتلك الاغراض لا تعود اليه لتعاليه
عن ذلك ولا الى غيره في حق العباد خاصة وان امكن في غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات فتعين
ان يكون الغرض عائدا اليهم وليس ما نجده في هذه الدنيا الغرض اياه لكونه مشوبا بالالام الروحانية
والاسقام الجسمانية ولوقوع التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها فتعين ان يكون هناك معاد يتحقق فيه
الاثابة والعقاب وليس الا بالنظر الى الافعال الحسنة والقبيحة وان هذه الدار دار تكليف واختبار وبهذه
الجملة يثبت ان الفعل الحسن مامور به اي مراد للشارع والقبيح منهي عنه اي مبغوض عنده واما الثاني
وهو ان الشرع قد امر ونهى وحلل وحرم وبالجملة تعبدنا بالاحكام وسوغ بعض الاشياء وحظر بعضها فليس
ذلك الا لثبوت الاثابة على المامور به والعقاب على المنهي عنه والا كان قبيحا عقلا وهذا الطريق اسهل من
الاول في اثبات المعاد الا ان المقصود لا يثبت به لان ما يدل عليه ثبوت الاثابة بالنسبة الى ما امر به والعقاب
بالنسبة الى ما نهي عنه لا الى كل حسن وقبيح فان بني على انه مامور به ومنهي عنه كان دورا او مصادرة على
المطلوب الثاني ان حكم الشرع وامره ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة اذ ليس
امر الشارع بالفعل الا لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا واذا كان الحسن والقبح سببين للامر والنهي

فرع تحقق الحسن والقبح تحقق الامر والنهي لان وجود السبب يقتضي وجود المسبب ولا يجوز ان يقال ان المقتضي للامر
والنهي نوعان مخصوصان من الحسن والقبح لانا نرى ثبوت الامرين مع الاختلاف الشديد في مراتب الحسن والقبح
فعلم ان الامر والنهي غير مقصورين على نوعين مخصوصين من الحسن والقبح ولا يجوز ان يقال ان ما كان المقتضي
نوعان محدودان من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصف بالحسن والقبح الخارجين عن الحدين غيرهما مأموراً ومزجوراً عنه
لانا نفرض الكلام في الفعل المتصف بالحسن المساوي عند العقل للحسن المأمور به ولا ريب ان ادراك ذلك بالعقل
والمقتضي الداعي للحجية ومن العجب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام من عرفه الحكم الواقعي بما يتوقف
على نص الشارع ومع ذلك فقد حكم باستقلال العقل احيانا واثبت بمجرد حكم العقل الحسن والقبح وتطابق
العقل والشرع مع ان الحكمين الاولين متناقضان اذ لا يمكن استقلال العقل بما يتوقف على ورود الشرع وذلك
واضح وايضا فالدليل الذي يبنى على الاستدلال انما يتم بضميمة المقدمة الثالثة واثباتها كما بيناه واما بدونها
فلا يكاد يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي كونه مأمورا به وبالقبح الشرعي كونه منهيا عنه ومع تعذر تتميمه بضم
هذه المقدمة وهي ان كل حسن عقلا حسن شرعا وانا اريد بذلك اثبات الحسن والقبح الثابتين في نفس الامر وجب
الغاء تلك المقدمة الثانية اذ لا دخل لها في اثبات الحكم بل الاولى ايضا لان اتصاف الفعل بالحسن والقبح
مما يدرك بالوجدان الا بالكلية لا اتصاف الفعل باحد الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل لا يثبت بالعقل الحكم لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله عم [illegible] الحديث ونحو ذلك وفيه بحث لانا نقضي بما يدل عليه
كون الاحكام الشرعية توقيفية ومعنى ذلك على ما مر كونها بوضع الشارع وتعيينه في نفس الامر ومقتضى
ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع قطع النظر عن ورود الشرع ونحن نقول بموجبه فليتأمل في هذا المقام
تنبيه الحكم قد يطلق ويراد به الحكم الواقعي التابع للحسن والقبح الثابتين لذات الافعال وهو حكم الله
في الوقائع في نفس الامر وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة
والاجماعات المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الاراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول لاستحالة اقتضاء
المصلحة الواقعية امرين متضادين وحكمين متناقضين ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا اثبت الا حكمين
بل ادعى ان الاحكام الواقعية هي الاحكام التابعة للظنون الاجتهادية وان ليس لله تعالى في الوقائع حكم معين معلوم
بل الحكم انما هو تابع لاراء الفقهاء وظنون المجتهدين وهؤلاء هم المصوبة القائلون بان كل مجتهد مصيب وشناعة
هذا القول وفساده غير خفي على اصول وقواعد اصحابنا والمراد من الاحكام

نامحج

الاحكام الواقعية لا ما هي

الاحكام المقررة في الشرع المقصود بيانها بالادلة الشرعية واما الاحكام الظاهرية فليست مما انشأها الله تعالى وقررها لعباده

ولا نصب الادلة الشرعية لبيانها وان استفادها الفقهاء والمجتهدون منها فان ذلك لا يقتضي كونها موضوعة لافادة هذا

نعم قد اذن لهم العمل بمقتضاها من حيث خفاء الادلة على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير المقدور وان

جعله اياها سنة وطريقة فان مقتضى ذلك حصول الامتثال والاتيان بما هو مطلوب الشارع منه ومقتضى

الاذن هو المعذورية في تركه وعدم المؤاخذة عليه والفرق بين الامرين بين فان قلت تعلق الامر الظاهري

ايضا قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا ومأمورا به قطعا وذلك يستلزم حصول الامتثال كما يتحقق

بموافقة الامر الواقعي يتحقق بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري بشيء لا يقتضي كونه مرادا

ومأمورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب الظاهر من الادلة فان الامر الظاهري دليل ظني والدليل الظني

لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة والظن بكون الفعل مأمورا به انما يستلزم الظن بحصول الامتثال اذ لا يحتمل

حصول العلم بالامتثال مع ظن الاتيان بالمأمور به كما يحتمل حصول الظن مع العلم به والظن بحصول الامتثال

قد يتفق معه حصول الامتثال في نفس الامر كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي

كما لو فرض مخالفة الحكمين وحصول الخطاء في الظن فالعبرة اذن بحصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما ذكرنا

دون الظاهري فان قيل نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يفد العلم بحصول الامتثال لكن الادلة

الدالة على اعتبار هذا الظن ووجوب العمل بمقتضاه لكونها قطعية مما يقتضي فان كون الفعل مأمورا به على

هذا يكون مقتضى الدليل اليقيني دون الظني قلنا كون المأمور بالامر الظاهري واجبا ومكلفا به مما لا ريب

فيه وحصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لكن ذلك لا يوجب حصول الامتثال به بالنظر الى الامر الواقعي

ايضا لان الامتثال للامر هو الاتيان بالمأمور به ومن المعلوم ان الاتيان بما هو مأمور به في الظاهر لا يستلزم الا

تيان بما هو مأمور به في الواقع الا مع فرض اصابة الظن وتوافق الحكمين وتصادقهما على المأتي به وان لم يتفقا

وهذا الفرض خارج عن محل البحث وموضوع المسألة كما لا يخفى وبالجملة فان اريد عدم حصول الامتثال لحصوله

بالنسبة الى الامر الواقعي فمسلم وان لم يتفق الحكمان فبطلانه ظاهر اذ لا يعقل بحصول الامتثال بالنسبة الى الامر

الظاهري وان لم يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكنه لم لا يجوز ان يكون الاتيان بالمأمور به في الظاهر مسقطا

للتكليف بما هو مأمور به في الواقع بان يكون بدلا له ومجزيا عنه قلت لا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر

الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فاذا سقط التكليف فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل

على تقدير الاتيان به لان الامتثال انما يتحقق بفعل المأمور به والمفروض حصوله فالامتثال

منه

ان التكليف مشروط بالقدرة عليه فاذا لم يتمكن منه اشتغل الفرض عنه الى الامر الظاهري وكان ذلك هو المكلف به
خاصة والامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري لا يحصل
بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظاهر بل انما يتحقق على تقدير كون المأتي به فردا من افراد المامور به في الواقع
وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومرادا للشارع في نفسه بل من حيث ان المظنون
مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله ذريعة ووسيلة لحصوله غالبا فالطلب فيه راجع الطلب الامر الواقعي
حقيقة والسبب في ايجابه ليس الا السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء المقتضي للحكم الواقعي لزم
انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا وح يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه المعترض اذ لو
جاز ذلك فاما ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت لنفس الفعل ام لا وعلى الثاني
يلزم ثبوت الحكم الظاهري بغير علة وسبب لما عرفت من ان السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي
ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم الواقعي مع سقوطه هذا خلف او لا
يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة المقتضية لايجابه والثاني باقسامه باطل بالضرورة فكذا المقدم
وتحقيق المقام انه قد عرفت من مذهب الامامية وعلم بالادلة العقلية والنقلية ان للافعال في انفسها وذواتها
حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين
كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه ومن المعلوم ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين
لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر لاستحالة اقتضاء الواحد الشخصي امرين متضادين وحكمين متناقضين
كما سبقت الاشارة اليه وهذا الامر الواحد الذي هو مقتضى الحسن والقبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم
الله تعالى في الوقائع في نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل الظن
به لانتفاء العلم بالمكلف به مع عدم سقوط التكليف به حين الاشتباه وكان ما ادى اليه الظن مكلفا به حيث
ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي والمطلوب منه هو المطلوب
من الحكم الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن لما كان مبناه على الظن بالحكم الواقعي وهو
مما لا يؤمن عليه الخطاء اذ الظن قد يكون صوابا وقد يكون خطاء وكان الصواب منه غير متميز عن الخطاء في نظر
المكلف كان المظنون من هذه مامورا به مطلقا وان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقدير
الاصابة لا لانه مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم الاصابة ايضا وبذلك يظهر ان الاتيان بالمامور به الظاهري

يقتضي حصول الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري بنفسه مطلقا سواء طابق الواقع ام لم يطابق الا ان هذا الامتثال غير مقصود من ذلك التكليف وان الامتثال المقصود منه اعني الاتيان بما هو مأمور به في الواقع لا يتحقق الا على تقدير اصابة الظن ومطابقة الحكمين او لو فهما على الحاق به فان اتفق ذلك حصل الامتثال المطلوب والا فان انكشف فساد الظن بعد ذلك وتبين عدم حصول الامتثال المقصود من الامر والبناء على بقاء التكليف فان كان وقت المأمور به باقيا اتى به في الوقت والا فيقع خارجه ان كان مما يجب اتيانه كذلك شرعا وان لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمعنى عدم المؤاخذة على تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما لا يطاق لا لعدم وجود المقتضي لان المقتضي موجود على قواعد المخطئة كما ذكرنا ولا لحصول البدل والمسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون مسقطا الا هو المقصود بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون لله تعالى في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة حيث لم يثبتوا في الحكم الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الامر واما ان اريد به سقوطه بحسب الظاهر فذلك مسلم ولا يجدي نفعا لان السقوط بحسب الظاهر يتبع وجود الظن والظهور فاذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم وعدم سقوطه واقعا فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير معلوم فيجب نفيه بالاصل فان قلت السبب في ايجاب الحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي ولا ان يكون المطلوب في الاول هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري مع عدم سببه وعلته على تقدير المخالفة بين الحكمين فان السبب للحكم الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فلو كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري ايضا لزم المحذور وان لا يترتب الثواب على المأمور به الظاهري ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك ذلك المطلوب الموجب للعقاب والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم قلت حصول المأمور به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن الطلب والايجاب لجواز ان الامر هنا مبني على تفويت مصلحة الحكم واقعا وايجاب ما يختلف عن الظن احيانا ومراعاة المصلحة الثابتة للحكم الواقعي لا تحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى واما الثواب والعقاب فان اريد بهما خصوص ما يترتب منهما على الامر الواقعي وجودا وعدما فبطلان التالي ممنوع لان الثابت ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما ان الثواب والعقاب لا يترتبان الا على الحكم الواقعي فغير ثابت وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول الامتثال الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر الى

الامر الواقعي ولهذا المقام نظائر لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة للاحتياط من هذا القبيل كايجاب الصلوة
وغيرها من العبادات على من شك فيها مع بقاء الوقت وايجاب صلوة الاحتياط على الشاك في عدد الركعات والعود
الى الجزء المشكوك فيه مع بقاء محله الى غير ذلك مما علم ان السبب في ايجابه المحافظة والاحتياط على المامور به فان
الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم الاتيان به فلو فرض الاتيان به لزم كون التكليف بالاعادة والاحتياط
من غير سبب وكذا انتفاء الثواب والعقاب على الفعل والترك نحو ما ذكر هناك والجواب في المقامين هو
ما اشرنا اليه وقد علم مما ذكرناه مفصلا ان الصحة في العبادات هو كونها بحيث يحصل بها الامتثال بالنظر الى
الامر الواقعي لان صحة العبادة هي موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت ان ذلك انما يتحقق بالنظر الى الا
مر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادات انما يتحقق بذلك ومن ذلك يظهر ايضا ان صحة المعاملات عبارة عن
ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان ظن حصول الشرط في مقام اعتبار
لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر حتى لو انكشف فساد الظن يتبين به بطلان المعاملة
وقد تبين من ذلك كله ان صحة الافعال المعظم من العبادات والمعاملات انما يعتبر بالنظر الى الاحكام الواقعية دون
الظاهرية ويتفرع عليه في المعاملات بطلان المعاملة باختلال بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها
حال المعاملة وفي العبادات وجوب الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم الظاهري في القضاء
كذلك اذا كان المامور به مما يجب استدراكه شرعا وهذا الاصل مما يجب مراعاته في المسائل الفقهية فان الخطا
في كثير مما يثبت من اهمال هذا الاصل وعدم مراعاته وبقي هنا شيء وهو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده او تعرض
له الشك في مبنى اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه اعادة العبادات المبنية على ذلك الاجتهاد وليس له
ان ينقض القضايا والاحكام المبنية عليه وان كان انكشاف الخطا في الظن مما يوجب ذلك على ما مر خصوصا
فيما اذا علم الخطا بتفصيله وتبين مخالفة الظن للواقع قطعا وبدون ذلك انما يكون انتقال الامر من ظن الى ظن
حكم ظاهري الى ظاهري اخر والمتخلف في وجوب ما ذكر من الامر وهو الانتقال عن الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري
الى الواقعي وللاجماع العلماء في جميع الاعصار على امضاء القضايا والاحكام مع تغير الاجتهاد او عروض الشك
وعدم الالزام والالتزام باعادة العبادات وقضاء مثل الصوم والصلوة عند عدله وما يحكى عن العلامة من
من الحكم من التزام الاعادة والقضاء عند تغير الرأي ولعله ان ثبت ذلك انما نقل من كمال الاحتياط ودفع
الريب المنجب انا الله دون ان يكون ذلك من جهالته ووايامع ما في التكليف بالاعادة والقضاء للمجتهد و

ومطلوبه كما تقرر اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال
عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع ثم ظهر له
الخطأ والوقت باق فانه ينبغي القطع بوجوب فعله لوجود المقتضي وانتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظنا
ومثل ذلك لو اتى بالمأمور به ناقصا وامكن الكمال فانه يجب عليه الاكمال للامر

فائدة

اختلف الاصوليون في حجية الاستصحاب فانكره السيد المرتضى ره وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد والعلامة
واكثر الفقهاء والاصوليين والاصل فيه مضافا الى الاستقراء وتوقف الاستدلال بالادلة القطعية من
الكتاب والسنة عليه والفرق الضروري بين الشك في الابتداء والاستمرار والنصوص المستفيضة الواردة عن
الائمة ع كصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه
الوضوء فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب
الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر
بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر وصحيحته الاخرى صح
قال فيها قلت فان ظننت انه اى النجس قد اصابه اى اصاب الثوب ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا
ثم صليت فرأيت فيه قال تغسل ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
ثم شككت فليس لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله
قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحته
الثالثة عن احدهما ع في حكم الشك في الصلوة قال ولا تنقض اليقين بالشك ولا تدخل الشك في
اليقين ولا تخلط احدهما بالآخر ولكنه تنقض الشك باليقين وتتم على اليقين فتبني عليه ولا تعتد با
لشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي
ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل
فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس ان تصلي فيه حتى
تستيقن انه نجسه وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث
وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت ورواية القاساني قال كتبت اليه اسئله عن اليوم الذي يشك فيه من
رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما روي عن امير ال

المؤمنين عم بطرق متعددة انه عم علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب وكان من جملة تلك الابواب انه قال من
كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك والمراد من اليقين والشك في هذه الروايات
اليقين السابق والشك اللاحق لامتناع اجتماع الشك واليقين في حال من الاحوال بل المراد البناء على حكم
اليقين السابق حال الشك اللاحق العارض وذلك هو الاستصحاب وهذه العمومات تقتضي حجية الاستصحاب
في المنفي والمثبت والثابت والزائل والمزيل واللازم والمظنون والمشكوك والموضوع والحكم فان قلت
ان الاستصحاب ان كان حجة ففي موضوعات الاحكام الشرعية دون الاحكام نفسها فلو علم الناقض مثلا
وشك في وقوعه استصحب الطهارة ولو علم بالواقع وشك في نقضه لم يستصحب وهذا هو الذي يعطيه جماعة
من قولهم عم لا تنقض اليقين بالشك قال المعنى الحديث هو المنع من نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك
فيما لو وقع لازالته لا بالواقع الذي يشك في ازالته وذلك لان المسؤل عنه في الاخبار ما هو من قبيل
الاول دون الثاني ولان ارادة الاعم تقتضي معذورية الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب الفحص عن المعارض
على المجتهد والثاني باطل فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات والاحكام فان
الشك في قولهم لا تنقض اليقين يتناول الشك في وقوع المزيل والشك في ازالة الواقع وتخصيصه
بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص تحكم محض وخصوصية السؤال في بعض الروايات لا توجب
التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل كما حقق في محله ولان الخالي عن السؤال عام لا يخصص
بوجود السؤال في غيره قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد فان رجع اليه خرج عن الجهالة وعول على
ما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذورا فيما فعل وان وافق الواقع ولا ينفعه الاستصحاب
ولا غيره من الادلة واما المجتهد فانما له التمسك بالدليل الشرعي استصحابا كان او غيره مع الفحص عن المعارض
كما هو المقرر وحجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي لا تقتضي حجيته بدون الفحص عن المعارض كما ان حجية
العام لا تقتضي كونه حجة بدون الفحص عن المخصص وايضا الشك في الموضوع يستدعي الشك في الحكم فان
الشك في وقوع الناقض يستلزم الشك في التكليف بالطهارة وهو شك في الحكم غاية الامر ان الشك
فيه قد حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف القسم الاخر وهو ما اذا شك في ناقضية الواقع
فان الشك فيه حاصل لنفس الحكم ابتداء وما ذكره من لزوم معذورية الجاهل وعدم وجوب الفحص على المجتهد
لو سلم في الجهل بالحكم الشرعي لزم مثله في الجهل بالموضوع باعتبار رجوعه الى الجهل بالحكم وكون الجهل

بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهنا بواسطة الموضوع لا ما اشير اليه في ذلك واللازم منه عدم حجية الاستصحاب مطلقا لا في
الموضوع ولا في الحكم وهو خلاف ما ذهبوا اليه من التفصيل فان قلت ان دليل ثبوت الحكم في الحالة الاولى و
هي حالة اليقين ان عم الثانية وهي حالة الشك كان الحكم مستفيدا فيها مستندا اليها الى الدليل واستمراره في
ان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز عنها الى الثانية والا كان حكما من غير دليل قال المحقق في
مبحث الاستصحاب بعد نقل القولين والاحتجاج لهما والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك
الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطي مطلقا
فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بها لو قال حل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي
للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان هذه الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم
ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى
حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت
الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية بالنص لا للاستصحاب فان الاستصحاب
هو ثبوت الحكم في الثانية لثبوته في الاولى لا لدليل يثبته فيها ولا يلزم من انتفاء الدليل الخاص وهو العموم في دليل
الاولى ان يكون الحكم في الثانية من غير دليل لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام والدليل في الثانية هو ثبوت الحكم
في الاولى المستلزم لثبوته فيها بما مضى من الدليل على حجية الاستصحاب وتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم
في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل على ثبوته فيها وانتفائه عما بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او على ثبوته
في الحالة الاولى خاصة ولا يعلم منه حكم الثانية وجودا ولا عدما بل يكون مسكوتا عنه في ذلك الدليل ولا
ريب ان الحكم في الصورة الاولى يختص بالحالة الاولى اذ المفروض فيها دلالة النص على انتفائه في الثانية و
الاستصحاب ممتنع مع ذلك وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنفس الدليل من غير ان يكون
مستندا في احديهما اولى من نسبته الى الاخرى وهذا الاستدلال بعموم الاولى وليس من الاستصحاب في شيء واما الصورة
الثالثة فهي مسئلة الاستصحاب المتنازع فيها والخلاف فيها يرجع في الحقيقة الى الخلاف في دلالة الثبوت على
البقاء والدوام والنافون للحجية منعوا ذلك نظرا الى ان الشيء قد يثبت ولا يدوم فلا بد له من دليل

عدم دليل الثبوت لزواله فاذا فقدت الجانبين وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية
ثابتا لما يقتضيه حكم الاصل في البقاء والزوال واما المثبتون فانهم قالوا الاصل فيما يثبت ان يدوم شرعا وان
جاز زواله عقلا واحتجوا على ذلك بوجوه قد اشرنا الى ما هو المختار فيما ذكرنا وجه الادلة فيما قدمنا دليل
الحالة الثانية هو الثبوت في الاولى ودليل ثبوت الحكم فيها بثبوته في الاولى وهو دليل حجية الاستصحاب لقوله ع
تنبيه
لا تنقض اليقين بالشك مثلا فلا يلزم الحكم في الثانية من غير دليل لان الحكم فيها دليل حكم الاولى كما لا يخفى
لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون
حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا حكم ال
القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد
صيرورته خزفا والاسم في تلك كله ليس باقيا قطعا وانهم لو نجس العنب ثم صار زبيبا فانه يبقى على نجاسته
ولا يطهر بزوال التغيير لتسميته وانتفاء وصف العنبية وليس الا لاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط
بقاء الاسم في حجية الاستصحاب واما ما ذكره الاصحاب من تبعية الاحكام للاسماء فمعناه انتفاء الحكم
من جهة الاسم بانتفاء الاسم والغرض منه الرد على القائلين بالقياس في التعدي عن المسمى لجامع بينه وبين
الفرع وكذا دفع ثبوت الحكم في حالة سابقة من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى منها لاحقة كتحريم ال
لحم بتحريم العنب وليس المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقا ولو بدليل اخر فان التخصيص بالذكر
لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فكما لو كان الدليل لتسوية الحالتين في الحكم
اية او حديثا او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فكذا اذا كان استصحابا فانه دليل شرعي
يجب الحكم بمقتضاه ومقتضى التسوية بين الحالتين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان
الحكم ثابتا مع التسمية وبدونها فاي فائدة في التسمية التي ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة الاولى
السابقة على مورد النص كالحكم بالنسبة للعنب في البسر والحالة الثمرة وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة
في الامر المباين المشارك للمسمى في العلة الجامعة وفي النوع المخالف للاصل بحسب الحقيقة كالمني المتولد
من حلال وحرام او طاهر ونجس فان الحكم في ذلك كله يتبع الاسم ويدور معه وجودا وعدما وليس في شيء منها
ما يقتضي ثبوت الحكم بدون التسمية وذلك واضح فصل قد يعارض الاستصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء
دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعموم ما الحل كاستصحاب حكم العنب فان الاصل قد انتقض فيه بالاجماع

والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان وعمومات الكتاب والسنة قد خصصت بها قطعا وخرج عنه عكس الأصل فالتوقف
ويكون فيه نفيا للتحريم الثابت له قبل الزبيبية بمقتضى الاستصحاب فلا بد من نفي الأصل العلم به والخاص
وان كان استصحابا مقدم على العام وان كان نكاحا كما حقق في محله واما استصحاب الحل فمنافيه الحلية بالفعل و
هو لا ينافي التحريم بالقوة والحل المنجز يرتفع بحصول شرط التحريم المعلق فان قيل مرجع الاستصحاب الى ما ورد في الا
لسنة من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهو عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس بقاء الحكم الثابت
له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء لا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه وقع
في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب المستدل به والعبرة بالعموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا
لزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلا اذ كل دليل خاص فهو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل
حجيته وليس عموم قوله عم لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم قوله تعم
ان جاءكم فاسق بنبأ بالقياس الى افراد اخبار الاحاد والروايات فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص
مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول
والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة
من الاصل والعمومات في مسائل العصير ما يبتني على ذلك ايضا كمسألة الشك في ذهاب الثلثين وكون التحديد به
مختصا بالزبيب وكذا مسألة غصب الاناء وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل ولولا
ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يصح شيء من ذلك هذا من نفائس المباحث فاحفظ



فائدة

فائدة الحرج منفي في الشريعة بالآية والرواية والمراد به ما فوق الوسع المساوي للطاقة فما فوق
الطاقة وهو التكليف بما لا يطاق تكليف بالمحال وهو ممتنع عندنا عقلا وشرعا وفي الشرائع كلها والتكليف بما
الوسع وهو ما دون الطاقة ممكن وواقع في جميع الاديان واما الطاقة والمراد به ما فوق الوسع ما لم يصل الى الا
متناع العقلي والعادي فلم يقع التكليف بها في شرعنا لقوله تعم ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعم يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعم دين محمد حنيف وقوله عم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وقد
وقعت في الشرائع السابقة لقوله تعم ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله تعم والاغلال
التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكليفات التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف
بالقياس اليهم حرجا والمراد هو بالنسبة الينا كلاهما والظاهر الاول وحديث المعراج وقول موسى عم لنبينا ان امتك

لا يتطرق ذلك بوجه الثاني دون السير وما قيل من بيان بسطة الله ولينه في الافكار والاجسام وسعة تحملهم وطاقتهم على

الشدائد الامور ما يعاصروه وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال بحسب اختلاف اهلها

فما هو حرج بالنسبة الى الناس بكون حرجا حيث شرع ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الاية ودفع

الاغلال والاخبار يمنع ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب فيه وليس المراد ان الاصل نفي

الحرج وان الحرج عنه خارج بدليل كاذ سائر العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص دفع الحرج بهذه

الشريعة فظ والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد و

اما على العموم فللاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما علم اجماعا

من وجوب اللطف عليه سبحانه فان الغالب ان صعوبة التكليف المنتهية الى حد الحرج تبعد عن الطاعة وتقربهم

الى المعصية لكثرة الميل الى الشهوة ولان الله تعالى ارحم بعباده واراف من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة وقد

قال الله تعالى ولا نكلف نفسا الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التأمل فيها ايرد وابه تقتضي ذلك واما

ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية على العاقلة

ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون

تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية او لبعض يسير كما اذا اعطي على ذلك اجرة فانه يرى كثيرا يتحملون

تلك بشيء يسير وبالجملة ما جرت العادة بالاتيان بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس

والمال الكثير فليس ذلك من الحرج في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات او نوع منها

حرج وضيق ومثله منتف في الشرع **فائدة** الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب فلا يجزي الفعل

الواحد عن السبب المتعدد الا ما ثبت فيه التداخل بدليل من عقل او نقل وهذا معنى قول الفقهاء الاصل عدم تداخل

الاسباب وهو اصل مشهور بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه في كل باب وقد انكره جمع من المتأخرين وقالوا

ان الاصل فيه هو التداخل بل زعم بعض الاعاظم منهم انه كلام خال عن التحصيل ونحن نكشف الغطاء عن هذا الاصل ثم نبين

انه قول فصل وما هو بالهزل فنقول المراد بالاسباب الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية

ورتب عليها ثبوت تلك الاحكام اما لاقتضائها لها بنفسها او لكشفها عن المسائل الواقعية التي هي عللها الحقيقية

لا العلل العقلية المؤثرة لاستحالة التأثير الحقيقي فيها بعد العلم انها اسباب فانها معرفات لا مؤثرات ولان الدلالة

في هذه جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة توارد ها على المعلول الواحد ولا العلل الشرعية التي يجعلونها

الاحكام ولا انها طبها الا انها علل ناقصة معرفية لا يقصد بها الاطراد ولا الانعكاس فلا يصح بناء الاصل عليها وان
صلحت للتأييد الا اذا بلغت حد منصوص العلة فتكون مناط الحكم ذا السبب ولا ما قيل في معنى الاسباب انها ما يلزم
من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان الاسباب المتعددة لا يلزم من عدم شيء منها عدم المسبب وانما يلزم لو انتفى
الجميع ولو جعل السبب القدر المشترك كان امرا واحدا وبطل التعدد فلو اريد بالسبب ما يختص بمسببه المعين
اختص كل مسبب بسببه وامتنع التداخل فالوجه ما تقدم من انها مناط وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده الوجود
ولا يلزم من عدمه العدم مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وليس اللزوم في
الاسباب الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف بل بمعنى عدم الانفكاك لولا المانع فالسبب ههنا بمعنى
المقتضي لا مقتضيا ذاتيا اعم من ان يكون لنفسه او لامر يقارنه في الوجود كما هو الغالب والاسباب تطلق غالبا في
ما يقابل الغايات فيقال النوم سبب للوضوء والصلاة غاية له وقد تطلق على الاعم كما يقال اسباب العمل
والمراد ما يعم لان في الغاية معنى السببية فانها سبب في المعنى وباعث على طلبه وفعله والمراد في هذا الاصل كما يظهر
بالنظر في كلمات القوم ولذا احتج بعضهم على التداخل في الافعال المتعددة من غير فرق بين السببية فيها والغائية في
معنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها في السببية اي في المسبب بمعنى تعدده
عليه والمقصود لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات وانما عدل عنه للتنبيه على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب
هو السبب في عدم تداخل المسببات وربما احتمل الكلام ان يكون على تقدير المضاف وهو بعيد لفظا ومعنى وكيف
كان فليس المراد عدم تداخل الاسباب بعضها فانه غير مقصود ولا موجب له اذ لا يلزم من تعددها في
الخارج على ما هو الغالب تعدد المسبب لامكان اتحادها فيه كما في وطء الميتة مثلا اتحاده وهو ظاهر وليس المراد
من التداخل الممنوع صيرورة الشيئين او الاشياء المتعددة حقيقة شيئا واحدا فان ذلك مستحيل عقلا لامتناع
اجتماع الوحدة والكثرة في المحل الواحد فلا يلزم امتناع التخلف عن الاصل وقد ثبت خلافه بل المراد صرف
المتعدد في الظاهر الى المتحد فيكون الموجود في الخارج شيئا واحدا لا كثرة فيه وهذا امر ممكن قطعا لكنه
مخالف للاصل وله صور اربع وذلك لان التداخل اما بان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة
فيكون تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد البعض ويدخل فيه الباقي تبعا فيكون تداخلا
قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله فيكون في
قوة التداخل فيه او لا يقصد شيء منها بل يؤتى بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويغني عن الكلفات

المقصود وحصول اصل الفعل كيف اتفق وسيأتي ان شاء الله تحقيق هذه الصورة على التفصيل والمقصود هنا بيان
ان الاصل انتفاؤها مطلقا حتى يثبت شيء منها بالدليل وهو بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر
لان المتبادر من ادلة الاسباب اختصاص كل سبب بمسببه او جار على معناه المعروف فهو اذا اضيف الى العدم فان
الاصل عدم الغاء الخصوصية حتى يثبت خلافه والاولى هو الاول والاوضح ما يدل عليك من ادلة هذا الاصل
وهي وجوه الاول ما اومأنا اليه من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع ابواب
الفقه وارسلوا ارسال المسلمات وسلكوا به مسلك المعلومات ولم يحتج جماعة الى دليل واضح او اعتبار
لائح وربما تركوا الظواهر لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنع كثير منهم في تداخل الاغسال ولم يعهد
منهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ولو ذهب الى التداخل احد طالبوه بالدليل وعاد صورة
بالاصل وما ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف
ما قرروه لان الاصل فيما دار بين الاتحاد وعدمه هو الاتحاد دون التعدد وما يتوهم لبعضهم من الاستناد
من الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فلا وجه منه عدم ظهور التعدد ولا وجه ان الاصل هو التداخل الثاني استقراء
الشرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات ان تعددت
اسبابها عدا النزر القليل المستند الى ما جاء فيه من الدليل على الخلاف في اكثره ومثله في تقليله وانك متى
تجاوزت ذلك واردت تتبعت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا ارتياب فلنا
نزيد في اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديون والحدود وغيرها على كثرتها ما يتيح
مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع ذلك متعددة متغايرة كالصلوات اليومية من
فائتة وحاضرة والفرائض المتعددة من الرباعية والنوافل الراتبة وغير الراتبة المؤقتة وغيرها وكصلوة
الخوف مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارات والنذر وغيرها
المتكثرة واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة واخراجها الكثيرة والديون والمستقرة في الذمة باسباب مختلفة
كالبيع والصلح والاجارة والقرض وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره وضبطه
فان البناء في جميعها على التعدد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل في الاكتفاء بالواحد عن المتعدد كما لا
يكتفى بصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم ودفع دينار واحد عن قنطار ولو ان احدا حاول ذلك
لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا ندعي ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف

جلاء وخفاء لكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى يكشف عن ابتناء الامر في ذلك كله على شيء

جامع مطرد في الجميع وليس الا اصل عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات

المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وليس ذلك من الظن ولا القياس في شيء وذلك ظاهر الثالث

ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلاة وصلاة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلاة الفجر اداء

وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا الاختلاف في النسبة والاضافة الى السبب فان صلاة ركعتين بعد الفجر لمن

عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وحضوره فان

اضيفت الى الاول كانت اداء والا قضاء ومثل ذلك متحقق في كل ما ينبغي فيه التداخل لان المرجع فيه الى اختلاف

الاسباب التي تختلف المسببات باختلافها نسبته متى كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا له في غيره

لان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع تاما في الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب

كما هو المطلوب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد وليس كذلك

لانه مقتضي والتخلف عن المقتضي جائز مع وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل فانا لا نقول

به الا مع تقدير وجوده وتحققه وكذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف

عن اختلاف تلك المصالح بمقتضى الحكمة فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة

غير مؤثرة كاضافة الوصف الى الاسباب فيترك لاجله اعتبار النسبة ويتبع ما اليه يرجع في مقتضى الظاهر منها

لانتفاء المعارض والرابع تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله عم اذا تكلمت في الصلاة ناسيا

فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود لخصوص التكلم ومن قوله عم اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد سجدتي

سجودا لهذا الشك غير الاول وكذا من تعمد الاكل في شهر رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه

وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطي من غير فرق في الاولين بين وقوع السهو والشك في صلاة

واحدة او متعددة ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم او في الايام مع تخلل الكفارات او بدونه ولا

بين كون هذه الاشياء من موضع الخلاف وغيرها مما اجمع على التعدد فيه كما اذا طلع الفجر فصل صلاة الفجر

واذا طفت بالبيت فصل صلاة الطواف وللاخبار مثل من نام فليتوضا ومن بال فليتوضا فان المتبادر من

جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف فيعود الى لا لزوم التداخل فيكون الحكم في الجميع متعددا

لا واحدا الا ما خرج بالدليل كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع اسبابه

لاتحاد معنى الحدث وحصول الرفع بالواحد ونحو مثال الكفارة اذا اطلقت على الافطار فانه يتحقق بالاول فلا
يتكرر بتعدد الاسباب ولكن لا يخفى ان ذلك مما علم فيه اتحاد المصلحة في الاسباب المتعددة بعقل او نقل ويبقى ما عداه مما يحتمل
فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه الظاهر من قصد الاختصاص وارادة التعدد فان الاصل فيهما ظاهرا هو
الاختصاص والبناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يطالبون بالتداخل فيما يقولون فيه بالقطع بالغاء
الخصوصية او وجود النص المعتبر وربما اختلفوا لاختلاف الافهام والآراء في السبب المقتضي للالغاء واما اذا انتفى
الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على
البناء مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه
درهما وان مضى لك في حاجة فاعطه درهما فاتفق انه اتاه وسعى في حاجة فانك لا تشك في انه يستحق درهمين
درهما لسعيه في حاجته ودرهما لمجيئه وانك تجد الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة عن السعي وسعيه المجرد
عن الزيارة وكذا لو قيل ان جاءك طبيب فاعطه درهما او دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد
وهو طبيب واديب فانك تحكم انه يستحق دينارين دينار الطب ودينار الادب ولا تفرق بين مجيئه و
بين مجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك سائر الامثلة الكثيرة من الخطابات الشرعية والمحاورات
العرفية فان المتبادر من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل ويزيد ذلك
تحقيقا ان هذه الاسباب قد تجتمع وقد تفترق ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة يترتب المسبب
على كل منها بالخصوص اذ لا مجال للتداخل والاشتراك في هذه الحال وهي في حال الاقتران كذلك لان الدليل
الدال على سببيتها قد ورد بعبارة واحدة جامعة للحالين معا فيكون مدلولها في الموضعين واحدا
وتنزيله على الاختصاص عند الانفراد والاشتراك حال الاجتماع فيه لزوم استعمال الشيء الواحد في مفهومين من اللفظ
والحمل على ارادة السبب بحكم غير مقيد باختصاص ولا اشتراك مع انه خلاف المتبادر كما قررناه يمنع اشتمال
الخطاب على ما علم اختصاصه فانه يؤكد الاختصاص على الاطلاق الخامس ان السببين اذا اجتمعا فلا ريب في
ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب شيء اولا والثاني باطل لان السببين متساويان في
السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب باحدهما دون الآخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو
تأخر لان ما دل على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثاني وح فاما ان
يكون الثابت به عين ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل لان المسبب مع تسلط السبب فلا يكون معه ما علم

وجب ان يكون الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو الحكم لا يقال لو صح ذلك لامتنع
التداخل بمعنى ما ذكر من الترديد لانا نختار فيه سقوط الطلب الثاني اذ كون المطلوب به وبالاول شيئا واحدا
على ان يكون بالثاني معينا او مقررا فلا يثبت به امر زايد وهذا وان كان مخالفا للظاهر من بقاء الطلب وتعدد
المطلوب لكن يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال وان اوهمت الامتناع الا ان المقصود فلا
منافاة مع البناء على الظاهر لاجل الاطلاق فلا اشكال ويمكن تقرير الدليل على وجه يسلم من هذه الحزازة
بان يقال الثاني من السببين المتعاقبين يترتب عليه المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان
الظاهر من ترتيبه عليه على الخصوص سببيته تأخره عنه فيكون مغايرا للحكم بالاول ويلزم منه التعدد استدل المخصص
بهذه الاصول ويشهد له فحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهر
في الرخصة والاذن في الجمع وان الاصل فيها هو التعدد وفي حديث زرارة الاتي في الاغسال اذا اجتمعت لله
عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد وفيها تنبيه لطيف على ان ذلك مخصوص بالغسل والوضوء لانه احرى واحق
فانه اعم واعود وادخل في اللطف والامتنان وارادة اليسر والتوسعة فيتداخل الحقوق المتكثرة والاجزاء
عنها بالشيء الواحد فيعلم ان سائر الحقوق ليست كذلك دون ورود النقل بالتداخل شهادة بان المحتاج الى البيان
هو التداخل لا التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال المتعددة وهو شيء ظاهر لا يحتاج الى
بيان الشرع ولا ينصرف الى كثرة الامر بالامتثال والطاعة وهما معروفان غنيان عن البيان بخلاف الاجتزاء
عن الاوامر الكثيرة بالامر الواحد فانه يحتاج الى الاذن فلذا اختص النقل به فانه انما يرد غالبا في النادر دون
المشهور احتج من انكر هذا الاصل بان الاصل النفي دون الاثبات والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل عدم
التداخل وان كان في صورة النفي الا انه يرجع الى الاثبات والتعدد وهو خلاف ما يطلب بالاصل وبان الاسباب
الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا وبان الامتثال يحصل بالواحد لاطلاق
النص والزايد عليه تكليف خارج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله معلوم مما تقدم فان الاصل هنا
بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر او ما له عدم الغاء الخصوصية المفهوم من الظواهر وهذا ان اريد
بالاصل نفي التداخل بجميع صوره اما لو قصد به نفي التداخل فيها او عدم سقوط الطلب فجار على معناه المعروف
لان الاصل عدم دخول غير المقصود منه عدم طلب الشيء بعمل غيره وكيف كان فهذا الاصل مقدم على اصل عدم التعدد
لانه انما يصار اليه عند الشك بينه وبين الاتحاد وهو مرتفع هنا بالدليل فيسقط به حكم الاصل وقد يعلم

الى ان في الاستدلال باطلاق الامر وصدق الامتثال لان المتبادر من الاوامر هو التعدد والتغاير كما بيناه وامتثال
الاوامر المتعددة لا يحصل بالامر الواحد وكون الاوامر الشرعية معرفات انما يقتضي جواز التداخل لان الامر فان
المعرفات انما تتداخل اذا كانت معرفة للمتعدد كما هو الظاهر فاللازم هو المتعدد فـــائدة قالوا
النفل لا يجزي عن الفرض وذلك انه قد تقرر في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية
لا كما يقوله الاشاعرة بناء على قاعدتهم في نفي الحسن والقبح العقليين ان الافعال في حد ذاتها لا تتصف بصفة
من جهة الملازمة فلا بصفة تقتضي النهي الا ان الله تعالى امر ونهى لا لغرض وداع وانما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
وهذا القول لا يخفى شناعته على قواعدنا واصولنا وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات
الاحكام كالندب والوجوب في موارد ها الخصوصية انما تثبت لتضمن كل جزئي من تلك الموارد مصلحة خصوصية
معينة مقتضية لذلك الحكم الخاص اي الوجوب والندب ومن المعلوم ان المصلحة مشتركة في المندوب والواجب
في اصل الرجحان لتحققه فيهما واما الاختلاف من جهة الزيادة المأخوذة في الواجب وهي المنع من الترك فلابد
لها من مصلحة زائدة على المصلحة المشتركة بينهما واللازم من ذلك ان النفل لا يجزي عن الفرض كما ذكرناه واما
الفرض فقد يغني عن النفل اذا كان مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل وكيف لا يجزيه اذا كانت فيما بينه
لها والحاصل ان الفرض لما امكن اشتمال مصلحته على مصلحة النفل امكن اجزاؤه عنه ويتوقف على كشف الشرع
لخفاء المصالح واما النفل فحيث لم يمكن اشتمال مصلحته على مصلحة المكمل للفرض لم يمكن الحكم باجزاء شيء من
النفل عن شيء من الفرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة في النفل حد المصلحة الثابتة في الفرض لكن
يمنع عن كونها فرضا مانع فيغلب عليها كما اشير اليه في قوله ع لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ولولا
ان اشق على امتي لاخرت العتمة الى ثلث الليل او الى نصف الليل فان ذلك يدل على ان المصلحة في السواك التامة
وان اقتضت الايجاب لكنه قد عارضه شيء آخر هو المشقة فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من
تساوي مصلحتي الفرض والنفل او اشتمال النفل على الفرض واللازم امكان الاستغناء بالنفل عن الفرض
لولا الشرع ويكون الواجب انما هو الظاهر في ذلك كما في صورة العكس هذا وقد خرج على القاعدة وجوب
الطهارة وجوبا موسعا لا ينافيه الا بعد الوفاة او بضيق العبادة المشروطة بها وهذا التخريج من بعض
العامة وذلك فاسد وذلك لان الوضوء قبل الوقت وان كان نفلا على المذهب المختار الا انه ليس يجزي عن
الفرض لان الفرض لا يثبت في حقنا ، الطهارة المندوبة حتى يكون تلك الطهارة مسقطة له ودفع بطلانها

فتدبر

فائدة

بطلانها يجب الطهارة لعبادة الوقت ولا يغني عنها كما لا يخفى فائدة صحة المعاملة عبارة عن كونها
بحيث تترتب الآثار المقصودة من تلك المعاملة عليها وهذا حكم شرعي يتوقف ثبوته على دليل شرعي فما لم يرد في
المعاملة من الشارع دليل يدل على صحتها فالأصل فيها عدم الصحة أي عدم ترتب الآثار المطلوبة استصحابا لما قد علم
ثبوته قبل المعاملة المشكوكة فيها إلى أن يثبت المزيل وإبقاء لما كان على ما كان فإن الثمن في البيع مثلا قبل
المعاملة كان الثمن كان في ملك المشتري بعينه أي في ملك البائع والمبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك و
جودا وعدما بعدها وكذا الحال في الهبة والشفعة وغيرهما من توابع البيع وأحكامه وفي غير البيع من المعاملات
كالإجارة والمضاربة والنكاح والطلاق وغيرها من أنواع العتق والإيقاعات وأيضا فإن الإجماع منعقد
على بقاء الحكم الثابت في جميع الحالات إلى أن يثبت المزيل وأنه لم يقل به مطلقا ولذلك قال بالبقاء منهم من لم يقل بحجية
الاستصحاب كيف ولولا ذلك لزم أن لا يستقر الملك لأحد لأنه يستوي [illegible] المالك وغيره فيما بين كما
يتجدد منه لاحتمال الانقطاع وكذا إباحة الاستمتاع في النكاح والبينونة في الطلاق فإنه لولا القطع ببقاء
الأثر في ذلك كله لكان الواجب أن يتوقف فيه بناء على أن الحدوث لا يستلزم البقاء وفيه من الفساد والحرج ما لا
يخفى هذا إذا كان الاشتباه في نفس الحكم الشرعي كما لو شك في أن عقد الفضولي صحيح مثلا فيحكم بعدم
الصحة حتى يدل دليل على الصحة وأما إذا كان الحكم الشرعي معلوما لكن حصل الاشتباه في موضوعه كما لو وقع
الشك في كون العاقد مأذونا أو فضوليا مع المالك بعد عقد الفضولي فإنه يحكم هنا بالصحة إجماعا حملا
لتصرفات المسلمين على الوجه الصحيح للزوم الحرج والضيق المنفي شرعا لولا ذلك ولدلالة النصوص المستفيضة
عليه وهذا المعنى قد استتر على كثير من الناس حتى زعموا أن الأصل في المعاملات الصحة مطلقا من غير فرق
بين صورتي الاشتباه في موضوع الحكم الشرعي والاشتباه في الحكم الشرعي نفسه وذلك لأنهم رأوا وأنكروا استعمال
المذكور في كلام الفقهاء والتمسك به في الحكم بصحة المعاملات ولم يفرقوا بين المقامين مع أن كلامهم في غير موضع
ينفع مما ذكرناه من التفصيل وما وقع نادرا من البعض من التمسك به في المقام الأول فالظاهر أن المراد منه الأصل
بمعنى القاعدة المستفادة من نص أو إجماع في مورد معين دون المعنى المتقدم فإن الأصل يطلق على معان متعددة
وإنما يتميز المراد منه بدلالة القرائن وملاحظة المقامات ومن الأوهام الفاسدة في هذا المقام ما سبق إلى
بعض الأفهام من إثبات الصحة في المقام الأول بأصل الإباحة بدعوى أن المعاملة إذا لم يرد نهي عنها كانت
جائزة ومتى كانت جائزة كانت صحيحة ولا يخفى ما فيه فإن أصل الإباحة إنما يجري في الأفعال المجردة

والمعاملة انما تكون مقدورة على تقدير صحتها وهو اول الكلام ثم عقد المعاملة اعني صيغة الايجاب والقبول مثلا
من الامور الاختيارية التي يكون فيها اصل الاباحة لكن مقتضى ذلك اباحة التلفظ بالصيغة عدم الاثم به وانه تضاد
عن وقوع مدلوله كما هو المدعى فـ[ائدة] ما يترتب على المعاملة يستلزم تحريمها ان لم يستند الى انتفاء القصد
والارادة كما في الهازل والنائم فان البيع الفاسد مثلا اذا قصد ترتب اثار البيع الصحيح عليه كان تشريعا او داخلا
فيما ليس في الشرع فيه ولا ريب في تحريمه فان قلت قصد ترتب الاثر انما يتصور في البيع الصحيح واما الفاسد فلا
يتحقق فيه ذلك لان فرض الفساد يستلزم امتناع ترتب الاثر فلا يمكن قصده مع العلم بالامتناع نعم يتصور توجه
القصد الى ايجاد الصورة وليس ذلك من التشريع في شيء قلت المراد من قصد ترتيب الاثر في البيع الفاسد تصوره
بصورة الصحيح والتزام احكام البيع ولوازمه فيه ولا ريب في امكان القصد بهذا المعنى وكون البيع الفاسد
الواقع على هذا الوجه تشريعا محرما كيف ولولا ذلك لزم امتناع البدعة والتشريع مطلقا في العبادات
والمعاملات لانها انما يتصور ان يقع مع القصد الى جعل الشيء عبادة او معاملة وهو ممتنع مع العلم بالعدم
قطعا وتصوير الصورة ليس بمحرم بعين ما ذكر هناك فما اجيب بان المحرم هو تصوير ما ليس بعبادة او معاملة
بصورة العبادة او المعاملة مع التزام ما فيهما من الاحكام واللوازم كان ذلك هو الجواب ههنا بعينه وهل
يختص التحريم بمن يعلم الفساد ويحتمل الاختصاص لانتفاء التشريع مع اعتقاد الصحة وعدمه لعدم معذورية
الجاهل ووجوب تحصيل العلم بالفساد الموجب للتحريم وهذا اقرب الا اذا كان اعتقاد الصحة ناشئا عن اجتهاد
او تقليد فان التحريم معه منتف قطعا فـ[ائدة] تحريم المعاملة على احد المتعاملين يستلزم تحريمها على الاخر
فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري وبالعكس وتحريم نكاح المرأة على الرجل يستلزم تحريم نكاح
الرجل على المرأة وبالعكس وهذا يظهر من كلام الفقهاء القطع بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع مطلقا
بما يقتضي تحريمه على البائع او المشتري خاصة وعلى تحريم النكاح كذلك بما يقتضي تحريمه على الرجل او المرأة
كذلك وغيرهما من المعاملات وقد صرح بذلك المحقق الشيخ علي طاب ثراه في شرح القواعد عند قول المصنف ويحرم على
المرأة ما يحرم على الرجل قال ولما كان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي ثبوت التحريم ايضا من الطرف الاخر
لا محالة كان الحكم بتحريم الام وان علت على الولد وان نزل مقتضيا لتحريم الولد وان نزل على الام وان علت
وكذا القول بالاب بالنسبة الى البنت وكذا البواقي وكذا الشهيد الثاني في المسالك ثم قال وهذا هو النكتة في تخصيص
المرأة في الايات المحرمات على الرجال ولم يذكر العكس لعلم الحكم في ذلك كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا

فائدة

فائدة

امر واحد بسيط فلا يكون حلالا وحراما وان اختلفت اضافته الى الطرفين فان ذلك لا يخرجه عن وحدته المانعة
عن اجتماع الحكمين المتضادين وفيه ان النكاح اذا اريد منه العقد فهو عبارة عن الايجاب والقبول الذين هما فعلان
قائمان بمحلين مختلفين فان الايجاب فعل الموجب والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا وهو ظاهر وان اريد
منه الوطي فلا ريب ان المعنى القائم منه بالواطي غير المعنى القائم منه بالموطوءة فان الوطي في الواطي بمعنى
الواطئية اي الفاعلية وفي الموطوءة بمعنى الموطوئية اي المفعولية ومن المعلوم ان احد المعنيين مغاير للآخر فلا
يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وايضا لو كان النكاح امرا بسيطا للزم امتناع اتصاف الطرفين لاستحالة
قيام العرض الواحد بموضعين مستقلين فان وحدته تستلزم وحدة المحل كما بين في محله وتمثل ذلك في غير
النكاح من المتعلقات كالبيع والاجارة والصلح وغيرها من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف في حكم المتعا
بالاضافة الى طرفيها فان تضاد الاحكام انما يمنع من اجتماع حكمين منها في محل واحد لا في محلين مختلفين لكن
انعقاد الوجوب ومن ثم ذهب الشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه الى اختلاف حكم المتعاقدين في البيع وقت
النداء اذا كان احدهما مخاطبا بالجمعة دون الآخر حيث خصوا النهي في الآية المذكورة بمن خوطب بالسعي وحكموا
بحل البيع من الطرف الآخر لكن العلامة في قوله الآخر والشهيدين وبعض المتأخرين رجحوا عموم النهي نظرا الى انه
فعل الآخر اعانة على الاثم وهي محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان وهذا مما لا ريب فيه اذ القول
بجواز البيع عمن لم يخاطب بالسعي مطلقا وان علم الآخر ممن خوطب به معلوم البطلان ضرورة كونه اعانة محرمة
باجماع العلماء ونص الكتاب لذا الظاهر ان من خص التحريم بالمخاطب انما اراد نفي التحريم عنه من حيث هو مع قطع النظر عن غيره بناء على ان لا ملازمة
بين تحريم العقد على احد المتعاقدين وتحريمه على الآخر في نفس الامر وتحريم الاعانة لا تقتضي حقيقة ما ثبت الملازمة
بين الامرين لا للفرق الظاهر بين تحريم العقد على احد الطرفين في نفس الامر عند تحريمه على الآخر وتحريم العقد
عليه لكونه اعانة على فعل الآخر فان التحريم على الاول كثيرا ما يكون ثابتا للمتعاقدين بالاصالة من غير ان يكون
لاحدهما تابعا لثبوته للآخر وان كان العلم بثبوته لاحدهما موقوفا على العلم بثبوته للآخر فان توقف العلم على العلم
لا يستدعي توقف الحكم على الحكم فان العلم بتحريم الام من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم
الام على الابن الا ان التحريم في الاول ليس متوقفا على التحريم في الثاني ولا تابعا له بل تحريم الابن على الام تحريم اصلي
كتحريم الام على الابن وان كان تابعا له في العلم والتصديق ومن المعلوم ان التحريم بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الا
عانة لكونه تابعا لتحريم الفعل على المعان وموقوفا عليه اذ الاعانة على الاثم تحقق التكليف الموجب للاثم على المعين

المخالفة وهذا بخلاف التحريم من حيث الاعانة وايضا فان التحريم من جهة الاعانة مقصور على صورة العلم بترتب

المعان عليه اذ مع احتمال الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي التحريم على وجه معتبر لم يتحقق هناك اثم يحرم الاعانة

عليه بخلاف التحريم من حيث اللزوم فانه لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل بالحال ولذا التزم بحكمون

بتحريم البيوع والانكحة التي وقع النهي عن بعضها من احد الطرفين بالقياس الى الآخر من غير تقييد بالعلم ولا فرق في

ذلك بين من ثبت له الحكم بثبوته له ولو كان الوجه في تحريم الفعل على الثاني كونه اعانة على المعصية وجب

اناطة الحكم بحصولها قطعا وايضا ما يحرم بالاعانة لا يتعدى اثره الى الآخر قطعا لان المعصية الناشئة من الاعانة

لا توجب معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في المعاصي لاستدعاء كل اعانة على ذلك التقدير معصية ما

من الاعانة عليها وبطلانه ضروري واما ما يحرم من جهة التلازم بين طرفي العقد فانه قد يتعدى اثره الى

الآخر اذا كان تحريمه اصليا لا تبعيا فلو فرضنا وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت مستتبعة

لتحريمها على الآخر اصالة لزم ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين من حيث صدور المحرم عليه بالاصالة

ومن حيث حصول الاعانة على اثم الآخر والا كان التحريم لكل منهما من جهة واحدة فالمعين من حيث الاعانة

خاصة كما هو المفروض والمعان من حيث توجه النهي الى فعله لا من حيث الاعانة لما عرفت من ان تحريم الاعانة

لا يتعدى الى الآخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال ويعلم الآخر واما اذا اختص العلم باحدهما فاذا كان

المعين وكان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت المنع في حقه من تلك الجهة وبدونه ينتفي حكم لعدم تحقق

الاعانة والمفروض انتفاء التحريم بغيرها وان كان المعان وكان الفعل محرما على المعين بالاصالة ثبت في حقه

من وجهين وبدونه من وجه واحد وقد علم مما ذكرنا ان تحريم البيع ممن لم يخاطب بالسعي ان اريد تحريمه في

الجملة كان القول به متوجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه وان اريد منه تحريمه مطلقا فتوجه

القول بنفي التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور ولعل نظر المثبت الى المعنى الاول والنافي الى الثاني فيعود

النزاع لفظيا للاتفاق في الحقيقة كما لا يخفى لكن العلامة في المنتهى حكى عن الشيخ القول بكراهة البيع ممن

لم يخاطب بالبيع معللا بانه اعانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي انه قال بالتحريم لدليل الشيخ وهذا يعطي ان

منشأ النزاع في المسألة الاختلاف في تحريم الاعانة وكراهتها وهو عجيب جدا بل مقطوع بفساده للاجماع

على تحريم الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب فلا وجه للكراهة بل الظاهر ان المراد من الكراهة في كلام الشيخ

انما هو التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام القدماء وان لم يعلم من الخلاف اذ يبعد القول بكراهة الاعانة

عليه لكشف النهي عن اشتمال المنهي عنه على قبح ذاتي غالبا وكيف كان فلا ريب في عدم صحة الاحتجاج بتحريم الاعا[نة]
على ما هو المطلوب هنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها من الاخر وان صح في بعض وتحقيق المقام
ان تحريم المعاملة ان كان من جهة النهي المتعلق بها او وصفها اللازم كما في بيع الميتة ونكاح المحارم فالتحريم من احد
الطرفين يستلزم التحريم من الطرف الاخر لان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي فسادها على ما مضى منا وهما
وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من الطرف الآخر لكون التحريم من لوازم الفساد على ما مر وان كان لكن جهة النهي
فيها الامر خارج كما في البيع وقت النداء وبيع الامة قبل استبرائها والعقد على المخطوبة ان قلنا بتحريمه
فالتحريم من احد الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر الا من جهة الاعانة على الاثم للاصل السالم عن المعارض
لكن الظاهر ثبوت الكراهة فيه لما مر انفا في توجيه كلام الشيخ وانت اذا امعنت كلامهم لعلك تجده
منطبقا على التفصيل المذكور غاية الانطباق فان المواضع التي قطعوا فيها باتحاد حكم الطرفين باسرها من
القسم الاول وما اختلفوا فيه او حكموا بالاختلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد على ان مذهبهم في دلالة
النهي على الفساد هو التفصيل الذي قلناه فان قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين في تلك المسائل ربما كان لاجل انهم
ما بنوا على الفساد من النهي فان فساد المعاملة يقتضي تحريمها مطلقا سواء كان مدلولا للنهي ام مفهوما من غيره
فلا يتم ما ادعيت من استناده اليه بخصوصه قلت من تمسكهم بالنهي المقتضي للتحريم من احد الطرفين في الحكم به مطلقا
ذلك لا يستقيم الا على ما ذكرنا والاحتمال المذكور انما يتاتى في حكمهم بالتحريم مجردا عن اشارة الى الدليل مع ان الظاهر
فيه استنادهم الى النهي الوارد في المسألة لشيوع الاحتجاج بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت فائدة
لزوم العقد من احد الطرفين لا يستلزم لزومه من الآخر لان اللازم معناه امتناع الفسخ ولا يمتنع جواز فسخها
باحدهما وكون العقد من الاخر جائزا يسوغ له فسخه كما في كل عقد يثبت فيه الخيار لاحد الجانبين فانه لا
يلزم من الجانب الاخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما قيل بان العقد اللازم انما يلزم من الطرفين
لان جوازه من احدهما مناف للزوم العقد وضعفه ظاهر فائدة تبنى بعض العامة في الجواب عن الطعن
بتحريم عموم المتعة الى ان النبي ص مجتهد في الاحكام الشرعية فيجوز لمجتهد اخر مخالفته فان مخالفة المجتهد
لغيره في المسائل الاجتهادية لا يقتضي فسادا ولا توجب ذمها فلا مانع من ان يبيح النبي ص المتعة لمصلحة رآها
ثم يحرمها غيره لمصلحة اخرى عليها رءاها وهذا ايضا كما ترى من الضعف والسخافة اما على اصول الامامية وقواعدهم
فظاهر لقولهم بعصمة النبي ص وان ما يحكم به نصوصا وعن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطأ كما قال عز وجل

فائدة

في نفسه ص وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى مخاطبا له قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان اتبع الا ما يوحى الي وقال عز من قائل مخاطبا له ايضا قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم
ان اتبع الا ما يوحى الي ونحو ذلك فلا يسوغ لاحد مخالفته ص ولا الاجتهاد في مقابل قضائه وحكمه في شيء اصلا
واما على راي الجمهور والنافين لعصمة الانبياء ع فلانهم نفوا العصمة فيما ليس له تعلق ببيان الاحكام الشرعية
كتدبير الحروب واستصلاح الجيوش ونصب العمال ودفع الظلم وما اشبه ذلك واما ما يتعلق بالاحكام الشرعية
وتبليغها فقد اوجبوا العصمة فيها لان الخطأ فيها لما تقتضيه المعجزة من وجوب تصديق النبي ص فيما بلغه
عن الله تعالى والقول بجواز صدور الخطأ فيها عنه سهوا كما يرى الحشوية منهم مما هو شاذ بينهم لا يلتفت
اليها لاقتضائه اختلال الاشياء وعجزهم عن تبليغ الاحكام الى الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم [illegible]
الا بالعصمة عن ذلك مع ان المستفاد من كلام الآمدي في الاحكام دعوى اجماع القائلين بجواز الخطأ على النبي ص
على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فتحليل المتعة لو كان خطأ لوجب ان ينبه عليه وان يعدل عنه ولو
وقع ذلك لاندفع الطعن واستغنى عن الجواب المذكور وايضا فالتصريح في الكتاب العزيز بما يدل على وجوب طاعة
النبي ص وتحريم مخالفته كالآيات المتضمنة للامر بطاعة الله ورسوله والنهي عن معصيته ص كقوله تعالى وما
ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا
قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وغير ذلك من الآيات
الدالة على وجوب طاعة النبي ص وانقياده ع فان كان وجوب طاعة النبي ص وتحريم عصيانه لعصمته بما يمنعه
عصمه من الخطأ والخطيئة كما ذهب اليه الامامية فالامر واضح وان كان لامر آخر غير العصمة يجتمع مع انتفائها
وجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو كانت صادرة عن اجتهاد واجالة راي فالبناء على اجتهاد النبي ص لا
ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لابتنائه على تحريم المخالفة وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وانا لم نقل بما
لعصمته على ان النبي يعلم من تتبع السير وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي مع
ورود النص عن النبي ص وظهور حكمه في شيء من الوقائع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل ويتنازعون
فيها ومتى اورد احدهم نصا يدل على مقالته التزم خصمه ولم يقل ان النبي ص مجتهد ويجوز للمجتهد مخالفته وانه

يجوز دفع النص الوارد عنه بالاجتهاد ومراعاة المصالح والعادة فاصيبه بان ذلك لو جاز لذكروه في مقام التشاجر
والتنازع وقد طال ما وقع التخاصم بينهم فلم يحتجوا على المنافرين الذي ذكرناه من الزام النص ودفع المحاجة بالوقوف
عليه وقد وقع من المخالف المحجوج للمنتصر والشيخ المتقدم عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص وعدم جواز
التعلل في ذلك بالمصالح والعادات مع كونهما الاصل في فتح باب المخالفة وسلوك سبيل المشاقة فمن ذلك قول
ابي بكر حين استأذنه اسامة برسالة عمر بن الخطاب في الرجوع معللا بان معه وجوه الناس ولا يأمن على خليفة
رسول الله صلى الله عليه وآله وحرم المسلمين ان يتخطفه المشركون حول المدينة لو تخطفتني الكلاب والذئاب لم ارجع
عن قضاء قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وقوله حين سئله الانصار برسالة عمر ايضا ان يتولى امرهم اقدم سنا من اسامة
فوثب من مكانه واخذ بلحية عمر ثكلتك امك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله صلى الله عليه وآله وتأمرني ان انزعه فانه
على النكير في الموضعين على مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله في قضائه وحكمه ولولا ان ذلك غير شايع لوجب عليه قبول النصح
والارشاد اولا والرد ثانيا لفساد النظر وعدم موافقة المصلحة ولم يمنع من الكفار من حيث مخالفة النبي ص ولا جاز له ان
يصنع بشيخ قريش ورئيسها ومن كان من متحملي الخلافة العظمى ما صنع من الازراء بشأنه والاستخفاف بعظم
ومنزلته حيث وثب من مكانه واخذ بلحيته وخاطبه بالثكل في وجهه بالوضع انه لم يصدر منه شيء سوى انه
تحمل رسالة عن اجتهاد ونصيحة له وللجماعة المسلمين ولا ريب في كونه مطلوبة لو جاز الاجتهاد في مقابلة النص ومن
ذلك قوله مخاطبا للانصار يوم السقيفة ايكم يرضى ان يتقدم من قدمه رسول الله صلى الله عليه وآله رضيك لامر ديننا افلا نرضاك
رضيك لامر دنيانا احتج على اولويتهم بالامر لحرمة الانصار الذين آووا ونصروا وبذلوا اموالهم وانفسهم
في الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وآله وانه لولاهم لما قام عمود الدين ولا ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك
مما ذكروه في ذلك المقام وليس احتجاجه عليهم بما ذكره من تقديم النبي ص ابا بكر في الصلاة فيما يلزم ما ذكروه الا
لعلمه بالمنع من الاجتهاد ولو جاز الاجتهاد مع ورود النص لم يصح ذلك ولكان لهم دفع الاحتجاج به بمخالفة الا
صلح على زعمهم ومنه قوله حين قال بعض المؤمنين في جيش اسامة لا تؤمر علينا هذا الشاب الحدث ونحن جلة
قريش دعني يا رسول الله اضرب عنقه فقد نافق وقوله يوم بدر حين اوصى رسول الله صلى الله عليه وآله ان لا تقتلوا احدا
من بني هاشم ولم يخرجوا طائعين فقال ابو حذيفة انقتل ابناءنا واخواننا ونترك بني هاشم والله لئن لقيت
عم النبي ص لاضربن خياشيمه بالسيف دعني يا رسول الله اضرب عنق هذا المنافق ولم ينكر النبي ص قوله بل
لما امره على ذلك اعتذر عنه بانه يحب الله ورسوله ولولا ان مخالفة النبي ص بالاجتهاد غير جائزة لم يجز له

الحكم لمنافاته لما انكر عليه ولا جاز له الاستيذان في قتله الدال على ردته واباحة دمه وكذا لم يجز للنبي صلى الله عليه وآله تقريره على
اعتقاده ذلك بل كان يجب عليه ان ينبهه على زلته وفساد عقيدته وقوله لعثمان حيث سأله ان يرد الحكم بن العاص
الذي نفاه النبي صلى الله عليه وآله عن المدينة بعد ان زجره واغلظ له في القول اخرجه رسول الله صلى الله عليه وآله وتأمرني ان ادخله
الله لو ادخلته لم آمن ان يقول قائل غير حكم رسول الله صلى الله عليه وآله والله لئن اشق باثنين الا احب الي من ان اخالف
رسول الله صلى الله عليه وآله واياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم ولو جازت مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد لم يكن له
ان يرد عثمان اقبح الرد ولا ان يمنعه عن سؤاله اشد المنع ولم يصح له تعليل الامتناع عن ذلك بما فيه من مخالفة
النبي صلى الله عليه وآله وان شقه باثنين احب اليه من مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بل كان ينبغي ان يناظره ويحاجه بطريق الاجتهاد والنظر
في المصالح والمفاسد ويريه عثمان وجه خطائه في ذلك والمنقول بخلافه ومنه ان عمر كان يرى ان الدية للا
قارب وان المرأة لا ترث من دية زوجها شيئا وكان يفتي بذلك حتى اخبره الضحاك بن سفيان الكلابي بان
رسول الله صلى الله عليه وآله ورث الزوجة منها فترك اجتهاده فيها وعول على النص المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله بخبر الواحد وقال
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا كثيرا وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد مع ورود
النص كما هو الحق وبالجملة فان كانت مخالفة النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد سائغة لا منع فيها كما زعمه المجيب فاي وجه لما
صح عنه من احتجاجه على الاصحاب بفعله في مقابلة اجتهادهم وحكمه على المخالف له بالنفاق واستيذانه اباه
في قتله وامتناعه عن رد الحكم الى المدينة معللا بما فيه من المخالفة للنبي صلى الله عليه وآله وتركه اجتهاده في الدية تعويلا على
النص المنقول عنه وغير ذلك مما لا يستقصى لادى الى غاية الاطناب وان كانت مخالفته صلى الله عليه وآله محرمة تقتضي الضلال
والاضلال بل الكفر والنفاق كما هو الحق وقد جرى على لسان المخالف فالحجة عليه في تحريم المتعة التي اباحها
النبي صلى الله عليه وآله باعتراف منه ظاهرة لا ريب فيه **فائدة** نفي البأس في اللغة بمعنى نفي العذاب قال الجوهري ومعنى نفي
البأس بمعنى نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة
الا مجازا بتنزيل المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك ايضا ان نفي البأس
يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد من المحققين ان نفي البأس عن الشيء
يشعر بكونه امرا مرغوبا عنه راجح الترك ولذا لم يستعمل في الواجب والمندوب وما ذاك الا لكون البأس نفيه
نفي التحريم الظاهر فيه **فائدة** في تحقيق حال الكتاب المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي الحسن علي بن
موسى الرضا عليه وعلى آبائه وابنائه افضل التحية والسلام من المهم جدا والحاجة اليه ماسة كثيرا والامر فيه

فائدة

فائدة

ملتفت فان قدماء اصحابنا لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه الاعصار المتاخرة والسبب الاقوى في اشتهاره وانتشاره

هو مولانا الامام العلامة المجلسي ره فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزع عباراته على الابواب واستند اليها

في الاداب والاحكام المشهورة الخالية عن السند وفي الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث المروج الزاهد

قدس سرهما فانه اول من روج هذا الكتاب ودبه في اللوامع وهو شرحه الفارسي على الفقيه على مطابقته لعبارات

الصدوق وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل

الهندي فقد سلكه في كتاب كشف اللثام شرح قواعد الاحكام في جملة الاخبار وعده رواية عن الرضا عليه السلام وعلى

ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام عطر الله مرقدهم ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة و

توقف فيه اخرون ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المصنف في امل

الامل وربما زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ره فلا ريب

في فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان وافقها في كثير من العبارات

وكتاب الشرائع المنسوب اليه هي بعينها الرسالة الى ولده كما نص عليه النجاشي وان اوهم كلام الشيخ في الفهرست

كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد اثبت في اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا عليه السلام وقال في

باب الاغسال ليلة تسعة عشر من شهر رمضان هي التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين عليه السلام وفي باب غسل الميت و

تكفينه قال وقد روي لنا عن ابي عبد الله عليه السلام ان المؤمن اذا اتى نادى ان اول حبائك الجنة لجنتك وفي كتاب

الزكاة وروي عن ابي العالم في تقديم الزكاة وتاخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الحيض والجنابة وروي عن حد

اللؤلؤة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت مثل هذا وقال في موضع اخر ومما نداوم به نحن معاشر اهل البيت وبالجملة

فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه وغيره من الفقهاء فهو اما للامام عليه السلام او شيء موضوع عليه

من الاصول والفروع والاخلاق مطابق لمذهب الامامية رضي الله عنهم وما صح عن الائمة عليهم السلام ولا داعي الى الوضع في مثل

ذلك فان غرض الواضعين تخريب الحق وترويج الباطل والغالب في وضعهم من الغلاة والمفوضة والكتاب

خال عما يوهم ذلك وفي البحار وكتاب فقه الرضا عليه السلام اخبرنا به السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين ره بعد

ما ورد اصفهان قال قد اتفق في بعض سني مجاورتي في جوار بيت الله الحرام ان اتاني جماعة من اهل

قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام وسمعت الوالد ره قال سمعت السيد

يقول كان عليه خطه صلوات الله عليه وعليه اجازات جماعة كثيرة فلما عرفت الكتاب وكتبته وصححته فاخذوا لدي

قدس سره هذا الكتاب من السيد واستنسخته وصححته وأكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق أبو جعفر محمد بن بابويه

في كتاب من لا يحضره الفقيه ومما يذكره والده في رسالته إليه وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم مستندها

مذكورة فيه وعن المولى المقدس التقي والد شيخنا الخال صاحب البحار أنه قال من فضل الله تعالى علينا أنه كان السيد الفاضل

الثقة المحدث أمير حسين ره مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة وبعد ذلك جاء إلى هذه البلاد [illegible]

[illegible] وقال إني جئتك بهدية نفيسة وهو الفقه الرضوي وقال لما كنت في مكة المعظمة

جاءني جماعة من أهل قم مع كتاب قديم كتب في زمان أبي الحسن علي بن موسى الرضا ع وكان في مواضع منه بخطه ص

وكان على ذلك إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي أنه من تأليفه ص فاستنسخته وقابلته

مع النسخة ثم أعطاني الكتاب فاستنسخت منه نسخة أخرى وأخذها بعض الفضلاء ليكتب عليها ونسيت الآخذ ثم

جاءني بها بعد تمامي للشرح العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين وقليل من الشرح الفارسي ثم تفكرت فيه

طويلا أنه هذا الكتاب كان عند الصدوق وأبيه وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه فهو عبارته إلا نادرا

وكل ما يذكره الصدوق في هذا الكتاب بدون السند فهو أيضا عبارته فرأيت أن أذكر في مواضعه أنه منه لتندفع

اعتراضات الأصحاب وشبهاتهم والظاهر أن هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد أيضا وكان معلوما عندهم أنه

من تأليفه ص ولذا قال الصدوق أفتي به وأحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الأقدمين

وقال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارات أبيه إليه في مسألة تخلل الحدث الأصغر في أثناء غسل

الجنابة ما هذا ترجمته الظاهر أن علي بن بابويه هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته إلى ولده من كتاب الفقه

الرضوي بل أكثر عبارات الصدوق التي نعتقد بعضها ولم يسندها إلى الرواية كلها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر

في قم وهو عندنا والثقة الفاضل أمير حسين طاب ثراه استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في

عدة مواضع منه بخط الإمام الرضا ع وإني أشرت ورسمت صورة خطه ع على ما رسمه الفاضل ومن موافقة

الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بأن علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بأن هذا الكتاب تصنيف

الرضا ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين ربه ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي ملاحظته إلى هذا الموضع وما

نقل عنه من هنا إلى آخر الكتاب انتهى وقال في كتاب الصلاح في شرح رواية إسحاق بن عمار فيمن ذكر في أثناء

السعي أنه ترك بعض الطواف أن المشهور بين الأصحاب صحة الطواف والسعي إذا كان المتروك من الطواف أقل من النصف

وهو موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون أن الصدوق كان على يقين من كونه من تأليف الإمام أبي الحسن الرضا ع

وانه كان يعمل به وان القدماء منهم من كان عنده ذلك ومنهم من كان يعتمد على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة
قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين ثقتين صالحين انهما قالا ان هذه النسخة قد اتى بها من قم الى مكة المشرفة
وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام ع في عدة مواضع قال والقاضي امير حسين طاب ثراه قد اخذ
تلك النسخة واتى بها الى بلدنا وانا استنسخت نسخة من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة
فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاواه والد الصدوق في الفقيه من دون تغيير او تغيير يسير في بعض
المواضع ومن هذا الكتاب يتبين عذر قدماء الاصحاب فيما افتوا به والفاضل امير حسين الذي حكى الفاضلان
المجلسيان عنه ذلك هو السيد امير حسين بن حيدر العاملي الكركي ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي
الكركي طاب ثراه وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية ايام السلطان الغالب الشاه طهماسب الصفوي
وهو من اجلاء العلماء المحققين والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة
في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب النفحات القدسية وضعه لبيان افضلية امير المؤمنين ع على
جميع الانبياء ومساواته لنبينا ص الا في النبوة وهو كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه النبيل وله كتاب الاجازات ذات
فيه اجازة جمع غفير من العلماء المعاصرين له منهم خاله المحقق المدقق الشيخ عبد العالي بن المحقق الشيخ علي الكركي
وابن خالته السيد العماد الامير محمد باقر الداماد والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد
وصفه جميعهم بالفضل بالعلم والفضل والفقه والنبل وفي اجازة شيخنا البهائي له بخطه اجزت لسيدنا
الاجل الافضل صاحب المفاخر والنسب الطاهر والتحقيق الفائق والتدقيق الرائق جامع معاقد محامد
الخصال ومحاسن الخلال المتجلي عن ربقة التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرف السيادة والنقابة والافادة
والافاضة دام الله تعالى افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره في اجازته نحو ذلك ونحن نروي
عن هذا السيد الامجد والسند الاوحد ما صحت له روايته وانفسحت لديه درايته بطرقنا المتكثرة عن شيخنا العلامة
المجلسي طاب ثراه عن والده المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل فيه هذا الكتاب وهو كتاب الفقه الرضوي
حيث ثبت برواية الثقات عنه كونه عنده من قول الرضا ع وهو ثقة وقد اخبر بشيء ممكن وادعى العلم فيصدق
ويعضده حكاية الثقة المجلسي ره فيما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين عدهما ووثقهما ما يطابق ذلك
الدعوى وبصدقها وكذا المولى في سني مجاورتي في المشهد الرضوي على مشرفه سلام الله العلي اني و
جدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام علي بن موسى الرضا ع صنف

هذا الكتاب لمحمد بن المسكين وان اصل النسخة وجدت في مكة المشرفة بخط الامام عليه السلام وكان بخط الكوفي فنقله
المولى المحدث الاميرزا محمد وكان صاحب الرجال الى الخط المعروف ومحمد بن السكين في رجال الحديث واحد
هو محمد بن سكين بن عمار النخعي الجمال ثقة له كتاب روى ابوه عن ابي عبد الله عليه السلام منه مصححه قال النجاشي وكذا
وفيه وفي الفهرست ان الطريق اليه ابراهيم بن سليمن وهو ابراهيم بن سليمان بن عبد الله بن حيان والطبقة
ونؤيد كونه من اصحاب الرضا عليه السلام حيث روى عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام فيكون محمد بن السكين
من كبار اصحاب الرضا عليه السلام وهذا النقل وان لم اجده في كلام احد من المعتبرين الا انه يلوح عليه اثار الصدق فيعطي لنا
ما تقدم وما يرتبه ويؤكده ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين
بن الحسين بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا
لفظه السيد الجليل محمد ابو احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا عليه السلام فاضل ثقة كذا في عدة نسخ مصححة من
رجال المنتجب وفي كتاب امل الامل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا عليه السلام هو هذا الكتاب واما الرسالة
المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا عليه السلام فهي عندنا وارادة الطب منها الرضا عليه السلام للمأمون وارادتها
من هذه العبارة في غاية البعد والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا عليه السلام وجود نسخة الاصل عنده او انتهاؤها
الكتاب اليه لا اندري هذا الكتاب عن الامام بلا واسطة او انه صنعه لو فانه من العلماء المتأخرين الذين
لم يدركوا اعصار الائمة عليهم السلام فنبا و ما عندي ونباء من قبلي في هذا الكتاب مما يشهد باعتباره وصحة انتسابه
الى الامام عليه السلام علي بن موسى الرضا عليه السلام ومن اعظم الشواهد على ذلك مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين
لذلك وشدة تمسكهما به حتى انهما قدماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة و
اشتركا باختيار ما في هذا الكتاب وخالفا الاجلة من نقدمهما من الاصحاب وترى في الغالب ينقص عبارته
وجعلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث ورواية ولم يسندها الى الرواية ويلوح من الشيخ المفيد
الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة ومعلوم ان هؤلاء الاعاظم الذين هم اساطين الشيعة واركان
الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا يعتمدون على غير معتمد وقد سرت فتاويهم الى من تأخر عنهم لحسن
الظن بهم وشدة الاعتماد عليهم وعلمهم بانهم ارباب النصوص وان فتواهم عين النص الثابت عن الحجج عليهم السلام
وقد ذكر الشهيد في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه ومرجع كتاب الشرائع
وماخذه هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتصفح ما فيهما وعرض احدهما على الآخر ومن هذا يظهر

عند الصدوق في عدة رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فان الرسالة ماخوذة من الفقه
الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشاه من ذلك وكذلك اعتماد الاصحاب على
كتاب علي بن بابويه فانه ليس بتقليد بل اجتهاد والوجه السبب المؤدي اليه وهو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام
الحجة ع

فــائدة